H VI 146

Ph
o 673

Inconſequenzen,

und

auffallende Widerſprüche

in der

Kantiſchen Philoſophie,

beſonders

in der

Critik der reinen Vernunft,

ausgehoben,

und ans Licht geſtellt

von

Willhelm Friedrich Schäffer,
Herzogl. Sächſ. Goth. Oberconſiſtorialrath
und Oberhofprediger.

Deſſau,
bey Karl Ludwig Müller und Kompagnie
1792.

Dem

erhabenen Freunde

wahrer Philoſophie,

Sr. Hochfürſtl. Durchl.

dem

Prinzen Auguſt

von Sachſen-Gotha,

ehrfurchtsvoll gewidmet

von

dem Verfaſſer.

Vorerinnerung.

Prüfet alles, und das Gute behaltet! — Ueber die Richtigkeit und allgemeine Anwendbarkeit dieſes Grundſatzes iſt doch wohl, denke ich, unter uns jetzt keine Frage mehr. — Sollte denn alſo die Kantiſche Philoſophie von dieſer allgemeinen, ſo ſehr practiſchen, Vernunftregel eine Ausnahme machen dürfen? Ich dächte doch nicht! — Zwar hat die Größe des Mannes, dem unſer Zeitalter dieſes neue philoſophiſche Syſtem verdankt, allerdings etwas Abſchreckendes; und faſt könnte es verwegen ſcheinen, die Kantiſche Philoſophie nicht ſogleich mit voller Zuverſicht glauben, ſondern ſie erſt noch lange prüfen, oder wohl gar, nach angeſtellter Prüfung, noch manches Unrichtige und ſich ſelbſt Widerſprechende darin finden zu wollen; verwegen um ſo mehr, da ein ſehr reſpectabler Theil unſerer philoſophirenden Zeitgenoſſen ein für allemahl ſchon entſchieden zu haben ſcheint, daß die Kantiſche Philoſophie über jeden möglichen Zweifel, und

folglich auch über jeden Verſuch, ſie erſt noch prüfen, oder wohl in manchen Stücken ſie noch beſtreiten zu wollen, unendlich erhaben ſey. Bey ſo bewandten Umſtänden möchte man alſo freilich faſt den Muth verlieren, eine ſolche Prüfung zu unternehmen; zumahl, da man fürchten muß, wenigſtens bey denen, die nun einmahl ſich gewöhnt haben, den Nimbus von Unfehlbarkeit, der die Kantiſche Philoſophie in ihren Augen umgiebt, für etwas mehr, als bloße Erſcheinung, für eine wirkliche Realität zu halten, ſehr übel damit anzukommen, und, im Fall man das Unglück hat, darüber anders zu denken, mit verächtlichen Seitenblicken und mit dem höhnenden Endurtheile zurückgewieſen zu werden: Der arme Mann hat nicht Verſtand genug, die Kantiſche Philoſophie gehörig zu faſſen und ſie richtig zu beurtheilen. — Allein ſo gern und willig ich es auch einräume, daß Kant unter allen Philoſophen, die je vom Weibe geboren wurden, bis jetzt der größte iſt; und ſo weit ich auch entfernt bin, auf irgend eine Weiſe mich mit Ihm meſſen zu wollen; ſo glaube ich dennoch: Er ſelbſt denkt gewiß, eben darum, weil Er Kant iſt, viel zu beſcheiden und zu vernünftig, als daß Er Anſprüche auf Unfehlbarkeit machen ſollte. Denn bey aller Größe, bey aller Höhe und Tiefe ſeines Geiſtes, iſt und bleibt Er doch immer noch ein Menſch. Er kann alſo

irren, und kann es deſto leichter, je tiefer Er in das innere Weſen und in den ganzen Umfang alles menſchlichen Wiſſens als ein Originalgenie einzudringen und ſich eine Bahn zu brechen verſucht hat, die vor Ihm auf dieſe Art noch niemand wandelte. — Iſt es alſo nicht deſto nöthiger, erſt zu prüfen, ehe man ſo zuverſichtlich glaubt und nachſpricht? Man hat ja doch nun einmahl wider Nachbeterey und blinden Glauben, und hingegen für ſelbſtſtändige Denkfreyheit, oder für das unveräußerliche Menſchenrecht, ſelbſt zu denken, ſelbſt zu prüfen und über das Geprüfte frey zu urtheilen, ſo vollkommen und ſo allgemein entſchieden, daß ich gar nicht abſehe, wie man mir mit Grunde einen Vorwurf darüber machen, oder es mir verargen könnte, wenn ich geglaubt habe, auch ſelbſt in Anſehung der Kantiſchen Philoſophie keine Ausnahme hiervon machen zu dürfen; vielmehr hielt ich mich aus den angeführten Gründen nicht allein berechtigt, ſondern auch für verpflichtet, erſt ſelbſt zu prüfen, ehe ich derſelben meinen vollen und durchgängigen Beyfall ſchenkte. Dieß habe ich nun gethan; ich habe, beſonders die Critik der reinen Vernunft, oft und aufmerkſam durchgeleſen; ich habe die weſentlichſten Grundſätze und Behauptungen derſelben nach ihrem ganzen Inhalte, und nach allen ihren Gründen, nicht allein einzeln wiederho-

lentlich durchdacht, ſondern auch ſie unter einander ſelbſt genau verglichen; kurz, ich habe ſorgfältig, aber auch gewiß ganz unpartheyiſch geprüft. — Unpartheyiſch, ſage ich; freylich alſo nicht mit der, wie es ſcheint, zwar ſehr gewöhnlichen, einer genauen und unbefangenen Unterſuchung der Wahrheit aber eben ſo ſchädlichen, als äußerſt kühnen Vorausſetzung, daß es ſich a priori ſchon nicht anders denken laſſe, als daß das, was ein Kant ſagt, nothwendig wahr und richtig ſeyn müſſe, und unmöglich falſch und irrig ſeyn könne; aber doch auch mit dem reinen, feſten Vorſatze, das Wahre und Gute, wenn und wo ich es finden würde, willig anzunehmen, und es treulich zu behalten. — — Darf ich denn aber nun auch ſagen, was ich fand? Je nun, warum nicht? Denn wenn es erlaubt iſt, ſelbſt zu prüfen; ſo muß es auch erlaubt ſeyn, die Reſultate ſeiner Prüfung öffentlich vorzulegen, theils, um überhaupt ein weiteres Nachdenken darüber zu veranlaſſen, theils um zu vernehmen, ob und in wie fern die Einſicht und die Stimme des Publikums ſie für gegründet oder ungegründet finden und erklären werde. Lediglich in dieſer, doch wohl gewiß ganz untadelhaften Abſicht, wage ich es alſo, hiermit öffentlich zu erklären: daß ich nicht allein ſehr viele Inconſequenzen, und zwar gerade in den Hauptbeweiſen, ſondern auch ſogar manche

wirk-

wirkliche, förmliche und ausdrückliche Widerſprüche in der Kantiſchen Philoſophie gefunden habe; und zwar Widerſprüche, die nicht etwa nur in einzelen, dunkeln und deshalb vielleicht mißverſtandenen Stellen oder Ausdrücken, ſondern in den weſentlichſten deutlich daſtehenden Grundſätzen des Syſtems liegen, und alſo von der Art ſind, daß ſie die ganze Haltung deſſelben ſehr erſchüttern, wo nicht ganz zu Grunde richten. Dieß, verehrungswürdige Männer Deutſchlands, dieß habe ich gefunden; glaube es wenigſtens und zwar aus Gründen, die mich zwingen, es zu glauben; und dieß ſollte ich nicht ſagen dürfen? Ich muß geſtehen, daß ich gar nicht einſehe, was mit Recht mich davon abhalten könnte oder dürfte. — Zwar ſchrieb ich einen Theil der Aufſätze, die ich hiermit nun bekannt mache, urſprünglich nicht in der Abſicht, um ſie drucken zu laſſen, ſondern bloß zu meinem Privatgebrauche und etwa für einen oder den andern Freund nieder; und ich würde vielleicht zu ihrer öffentlichen Bekanntmachung mich auch nie entſchloſſen haben, wenn nicht Männer von bekannter gründlicher Gelehrſamkeit und entſchiedenen Verdienſten, denen ich gelegentlich ihrer einige vorlas, mich ausdrücklich dazu aufgefordert hätten. Das Gewicht Ihres Urtheils mußte nun aber natürlicher Weiſe mich veranlaſſen, darüber noch weiter nach-

zudenken, und ſo ward der Gedanke: vielleicht können ſie Nutzen ſtiften, wenn du ſie öffentlich mittheilſt, zuerſt bey mir rege und reifte zum Entſchluſſe, indem ich allerdings nun deutlich einzuſehen glaube: ich bin es der Wahrheit und nicht weniger auch mir ſelbſt ſchuldig, daß ich die Reſultate meiner angeſtellten Prüfung, ſie mögen nun auch ausfallen, wie ſie wollen, öffentlich vorlege. — Der Wahrheit und ihrem Dienſte! — Denn wenn und wo hat es jemals ihr geſchadet, wenn ſie von allen Seiten her auf das ſchärfſte geprüft wurde? Auch die Kantiſche Philoſophie hat doch wohl unſtreitig keine andere Abſicht, als uns zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Aber eben deswegen halte ich es ihr für ungemein zuträglich, daß ſie bisher nicht allein Anhänger und Vertheidiger, ſondern auch Zweifler und Gegner fand, die ihre Grundſätze angriffen. Beyde ſind ihr und der Welt wirklich nöthig und höchſt nützlich. Denn hätte ſie unter unſern Philoſophen entweder die einen oder die andern nicht gefunden; ſo würde ſie gewiß in beyden Fällen nicht mit demjenigen Intereſſe, nicht mit derjenigen Schärfe, nicht mit derjenigen Genauigkeit und Beharrlichkeit geprüft werden, womit ſie doch geprüft zu werden ſo ſehr verdient. Auch dadurch alſo, daß ich bis jetzt noch, nicht durchgängig zwar, aber doch in Anſehung einiger ihrer

Haupt-

Hauptlehren, aus voller Ueberzeugung ihr entſchloſſener Gegner bin, und es öffentlich werde, glaube ich um die Kantiſche Philoſophie mich verdient zu machen, ſie mag nun an ſich ſelbſt in dieſen ihren Hauptlehren entweder Recht oder Unrecht haben. Hat ſie Unrecht; nun, ſo wird ſie unfehlbar an innerm Werthe ſehr gewinnen, wenn ſie dieſes Unrecht bekennt und von ſich ablegt; hat ſie aber Recht, nun, ſo wird ſie denn auch Recht behalten, und, indem ſie meine Zweifel hebt, ſo wird ſie ihr Reich nicht allein bey mir, ſondern auch vielleicht bey tauſend andern erweitern, die mit mir gleiche Zweifel hegten. Auch mir ſelbſt alſo glaube ich dieſe offene Darlegung meiner mir ſelbſt gewiß nicht unwichtigen Zweifel über die Kantiſche Philoſophie ſchuldig zu ſeyn. Denn ich ſuche Wahrheit und bin verpflichtet ſie zu ſuchen, nicht allein für mich, ſondern auch für andere. Nun irre ich mich aber entweder in der Kantiſchen Philoſophie, oder ich irre mich nicht. Iſt das letztere und ſind alſo meine Bemerkungen wahr und gegründet, ſo iſt keine Frage weiter, ob ich ſie mittheilen durfte oder mußte. Irre ich mich aber; nun, ſo muß ich doch nothwendig wünſchen, von meinem Irrthume ſo bald als möglich gänzlich zurückkommen, und hingegen zu jenen Glücklichen, die das Licht der Kantiſchen Philoſophie ſchon mit vollen Zügen ſchlürfen, ſo

bald

bald als möglich mich geſellen zu können. Zürnen Sie alſo nicht, meine verehrungswürdigen Mitforſcher nach Wahrheit, daß ich die Reſultate meiner Prüfung Ihnen öffentlich vorlege. Ich ſuche und wünſche nur Belehrung, um entweder in meiner bisherigen Ueberzeugung deſto feſter zu werden; oder von der Wahrheit und Vollgültigkeit der Kantiſchen Philoſophie deſto gründlicher mich überzeugen zu können. Nach meiner jetzigen, mir unwiderſtehlich einleuchtenden Ueberzeugung, die ich alſo nicht zu ſchelten bitte, muß ich nun aber freylich erklären, daß ich die Critik der reinen Vernunft für das Muſter eines zwar ſehr tief gedachten, aber doch in vielen ſeiner weſentlichen Grundſätze ganz unhaltbaren, und nicht ſelten ſich ſelbſt widerſprechenden Syſtems halte. Hier ſind meine Beweiſe! — Ehe ich nun aber dieſe aufſtelle, muß ich mich noch zuvor mit einem Schutzbriefe verſehen, der doch wohl unſtreitig volle Gültigkeit haben wird. Denn kein Geringerer, als Kant ſelbſt, ſchrieb ihn ſchon für mich, wenn Er in ſeiner Critik d. r. V. S. 780 alſo ſpricht: „Zu dieſer Freyheit, (es iſt nemlich vorhin von einer Freyheit die Rede, die durch geſetzlichen Zwang nur dahin eingeſchränkt werden darf, daß ſie mit jedes andern Freyheit, und eben dadurch mit dem gemeinen Beſten beſtehen könne,) „gehört denn „auch die, ſeine Gedanken, ſeine Zweifel, die

„man

„man ſich nicht ſelbſt auflöſen kann, öffentlich zur „Beurtheilung auszuſtellen, ohne darüber für einen „unruhigen und gefährlichen Bürger verſchrieen zu „werden. Dieß liegt ſchon in dem urſprünglichen „Rechte der menſchlichen Vernunft, welche keinen „andern Richter erkennt, als ſelbſt wiederum die „allgemeine Menſchenvernunft, worin ein jeder „ſeine Stimme hat; und da von dieſer alle „Beſſerung, deren unſer Zuſtand fähig iſt, her„kommen muß; ſo iſt ein ſolches Recht hei„lig, und darf nicht geſchmälert werden.“ Hat nun alſo, wie Kant ſagt, hier ein jeder ſeine Stimme; ſo, denke ich, werde auch ich ſie haben, und alſo auch getroſt ſie geben dürfen. Hier iſt ſie! Man höre und prüfe; aber, wenn es möglich iſt, ohne Vorurtheil, und, wenn ich bitten darf, ohne Zanken und Schelten! Ich wenigſtens denke nicht, in der Darſtellung deſſen, was ich gegen das Kantiſche Syſtem einzuwenden fand, die Grenzen der Beſcheidenheit überſchritten zu haben. Sollte es aber dennoch irgendwo geſchehen ſeyn, ſo bitte ich deshalb ſchon im voraus um Verzeihung, und erkläre, daß es nicht meine Abſicht war zu beleidigen, ſondern nur frey und laut zu ſagen, was mir aus Gründen, denen ich nicht zu widerſtehen vermag, Wahrheit oder Irrthum iſt. Will mich alſo jemand widerlegen, oder mich eines andern belehren, den

bitte ich, aus dem, was ich in der Kantiſchen Philoſophie für unerweislich, oder für Widerſpruch, und mithin für irrig halte, nicht etwa nur eins und das andere aufzugreifen, was vielleicht noch wohl einiger Entſchuldigung fähig iſt und dagegen das Hauptſächlichſte mit Stillſchweigen zu übergehen; ſondern mir Schritt vor Schritt zu folgen, auf das Ganze zu ſehen, und vornemlich mit ſeinen Erläuterungen oder gegenſeitigen Belehrungen da zu weilen, wo Inconſequenzen, oder förmliche Widerſprüche, oder unvermeidliche Folgen von Irrthümern wohl am ſchwerſten abzulehnen ſeyn möchten. Kurz, wer im Stande iſt, mich mit Gründen zu widerlegen, mit Gründen, ſage ich, die wörtlich beweiſen, was man damit beweiſen will; der bediene ſich ſeines Rechts und rechne darauf, daß ich ihn mit Vergnügen hören, und ihm, als Freund der Wahrheit, danken werde. Iſt er aber überall, oder doch wenigſtens in manchen weſentlichen Punkten, das zu leiſten nicht vermögend; ſo gebe er auch der Wahrheit die Ehre; ſo geſtehe er auch, daß Irrthum doch nur Irrthum iſt, wenn auch ſelbſt ein Kant ihn lehrte. Dieß zu fordern, iſt das Recht der allgemeinen Menſchenvernunft; und ich darf hoffen, daß man auch gegen mich, auch gegen einen Antikantianer, dieſes heilige Recht nicht werde ſchmälern wollen. Gotha, im December 1791.

Was

Was lehrt denn eigentlich Kant, der Einzige?

§. 1.

Die Hauptlehre, oder das erſte und hauptſächlichſte Fundament (πρωτον ψευδος) der ganzen Kantiſchen Philoſophie iſt die Lehre dieſes großen und in ſeiner Art einzigen Philoſophen von Raum und Zeit. Er lehrt nemlich: Raum und Zeit ſetzt nicht etwas außer uns, ſondern eine ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit, oder unſerer innern ſowohl als äußern ſinnlichen Anſchauung. Alles alſo, was im Raume und in der Zeit von uns angeſchauet wird, ſey bloße Erſcheinung, d. h. es exiſtire bloß in unſerer Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber ſey es Nichts! — Jedoch wir müſſen vor allen Dingen ihn wohl ſelbſt darüber ſprechen laſſen. *)

S. 42. heißt es: „der Raum iſt nichts anders, „als nur die Form aller Erſcheinungen äußerer Sin-

„ne,

*) Es iſt zu merken, daß ich die Stellen, die ich aus Kants Critik der reinen Vernunft hier anführen werde, nach der zweyten Ausgabe von 1787 citire.

„ne, d. i. die ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit, „unter der allein uns äußere Anſchauung möglich iſt. — „Gehen wir von der ſubjectiven Bedingung ab; — „ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts.“

S. 44. „Wir behaupten alſo, daß der Raum „Nichts ſey, ſobald wir ihn als etwas, was den „Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen.“

S. 49. „Die Zeit iſt nichts anders, als die „Form des innern Sinnes, d. i. des Anſchauens „unſerer ſelbſt, und unſeres innern Zuſtandes. Denn „die Zeit kann keine Beſtimmung äußerer Erſchei„nungen ſeyn, ſondern ſie beſtimmt nur das Ver„hältniß unſerer Vorſtellungen in unſerm innern Zu„ſtande.“

S. 50. „Die Zeit iſt die formale Bedingung „a priori aller Erſcheinungen überhaupt. Der Raum, „als die reine Form aller äußern Anſchauung, iſt als „Bedingung a priori bloß auf äußere Erſcheinungen „eingeſchränkt. Dagegen, weil alle Vorſtellungen, „ſie mögen nun äußere Dinge zum Gegenſtande ha„ben oder nicht, doch an ſich ſelbſt, als Beſtimmun„gen des Gemüths, zum innern Zuſtande gehören*); „dieſer

*) Die ganze ſichtbare Welt, und alles, was darinnen iſt, als etwas durch die Zeit Beſtimmtes, gehört demnach, nach dieſer Kantiſchen Erſcheinungslehre, bloß zu unſerm innern Zuſtande. Sie iſt weiter nichts, als der Inbegriff der innern Beſtimmungen unſers Gemüths. Man höre nur weiter!

„dieſer innere Zuſtand aber, unter der formalen Be-
„dingung der innern Anſchauung, mithin der Zeit
„gehört; ſo iſt die Zeit eine Bedingung a priori von
„aller Erſcheinung überhaupt, und zwar die unmit-
„telbare Bedingung der innern, und eben dadurch
„mittelbar auch der äußern Erſcheinungen."

S. 55. „Zeit und Raum ſind zwey Erkennt-
„nißquellen aus denen a priori verſchiedene ſynthe-
„tiſche Erkenntniſſe geſchöpft werden können, wie
„vornehmlich die reine Mathematik in Anſehung der
„Erkenntniſſe vom Raume und deſſen Verhältniſſen
„ein glänzendes Beyſpiel giebt. Sie ſind nemlich
„beyde zuſammengenommen reine Formen aller ſinn-
„lichen Anſchauung, und machen dadurch ſyntheti-
„ſche Sätze a priori möglich. Aber dieſe Erkennt-
„nißquellen beſtimmen ſich eben dadurch, daß ſie
„bloße Bedingungen der Sinnlichkeit ſind, ihre
„Grenzen, nemlich, daß ſie blos auf Gegenſtände
„gehen, ſofern ſie als Erſcheinungen betrachtet wer-
„den, nicht aber Dinge an ſich ſelbſt darſtellen.
„Jene allein ſind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus,
„wenn man hinausgehet, weiter kein objectiver Ge-
„brauch derſelben Statt findet."

S. 59. „Wir haben alſo ſagen wollen, daß
„alle unſere Anſchauung nichts als die Vorſtellung
„von Erſcheinung ſey; daß die Dinge, die wir an-
„ſchauen, nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir

„ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich ſelbſt „beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen,“

(NB. So weit geht noch alles gut! Denn hier giebt doch Kant noch zu, daß es wirkliche Dinge ſind, die wir anſchauen, ob ſie uns gleich nicht ihrem innern Weſen nach, ſondern blos ihrer Auſſenſeite nach erſcheinen! Aber nun!)

„und daß, wenn wir unſer Subject, oder auch nur die „ſubjective Beſchaffenheit unſerer Sinne überhaupt „aufheben, alle die Beſchaffenheit, alle Verhält„niſſe der Objecte im Raum und Zeit, ja „ſelbſt Raum und Zeit verſchwinden wür„den, und als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, „ſondern nur in uns exiſtiren können.“ (Alſo alles, was im Raum und in der Zeit iſt, das iſt alles blos in uns!) „Was es für eine Bewand„niß mit den Gegenſtänden an ſich, und abgeſon„dert von aller dieſer Receptivität unſerer Sinnlich„keit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.“

(Aber, lieber Kant, wenn uns das gänzlich unbekannt iſt, wie kann man denn wiſſen was ihnen zukommt, und was hingegen nicht? Wie kann man denn ſo dreiſt entſcheiden, und ſo apodictiſch ſagen und beſtimmen, daß die obgedachte Beſchaffenheit ihnen durchaus gar nicht zukommen könne? Wie kann man ſo apodictiſch feſtſetzen, daß die Gegenſtände an

ſich

ſich ſelbſt im Raume und in der Zeit durchaus gar nicht exiſtiren können? Wie iſt es denn möglich, von gänzlich unbekannten Gegenſtänden etwas ſo apodictiſch verneinen zu können? — Und überhaupt, wie iſt es möglich, daß es auſſer uns noch wirkliche, bekannte oder unbekannte Gegenſtände geben kann, wenn es auſſer uns ſchlechterdings keinen Raum und keine Zeit giebt? O! Philoſophia — cui lumen ademtum!)

„Wir kennen weiter nichts, als unſere Art, ſie „wahrzunehmen;“ (Und dieſe muß mit den Dingen an ſich ſelbſt nothwendig disharmoniſch, d. h. nothwendig falſch ſeyn?) „die uns eigenthümlich iſt, die auch „nicht nothwendig jedem Weſen, obzwar jedem Men„ſchen zukommen muß.“ (Dieſen Satz wollen wir uns doch auch ein wenig merken!) „Mit dieſer haben „wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit ſind die rei„nen Formen derſelben; Empfindung überhaupt die „Materie. Jene können wir allein a priori, d. h. vor „aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und ſie heiſ„ſet darum eine Anſchauung; dieſe aber iſt das in „unſerere Erkenntniß, was da macht, daß ſie Er„kenntniß a poſteriori, d. i., empiriſche Anſchauung „heißt. Jene hängen unſere Sinnlichkeit ſchlecht„hin nothwendig an,“

(Woher denn aber dieſe Nothwendigkeit, wenn dieſe Einrichtung blos ſubjectiv, übrigens aber in der Natur und weſentlichen Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt gar nicht gegründet, ſondern vielmehr mit derſelben völlig disharmoniſch iſt?)

„welcher Art auch unſere Empfindungen ſeyn mögen; „dieſe können ſehr verſchieden ſeyn. Wenn wir dieſe „unſere Anſchauung auch zum höchſten Grade der „Deutlichkeit bringen könnten; ſo würden wir da„durch der Beſchaffenheit der Gegenſtände an ſich „ſelbſt nicht näher kommen.“ (Alſo unſere ganze Naturlehre iſt ein leeres Phantom! Das Studium derſelben iſt vergebliche Mühe! Denn,) „denn wir wür„den auf allen Fall doch nur unſere Art der Anſchau„ung, d. i. unſere Sinnlichkeit vollſtändig erken„nen, und dieſe immer nur unter den dem Subject „urſprünglich anhängenden Bedingungen von Raum „und Zeit; was die Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn „mögen, würde uns durch die aufgeklärteſte Erkennt„niß der Erſcheinung derſelben, die uns allein „gegeben iſt, doch niemals bekannt werden.“

(Alſo blos die Erſcheinung derſelben iſt uns gegeben. Folglich ſind es ja doch immer Gegenſtände an ſich ſelbſt, die uns erſcheinen. Daraus ſollte man denken, ließe doch nun vorläufig ſchon immer ſoviel ſich erkennen:

ihre

ihre innere eigenthümliche Beſchaf-
fenheit muß es doch ſo mit ſich brin-
gen, daß ſie gerade ſo, und nicht
anders uns erſcheinen. Aber, nein!
alles nichts! Wir mögen wahrnehmen und er-
kennen, was wir wollen; ſo iſt es doch immer
blos unſere eigene Sinnlichkeit!
Wie ſonderbar!)

S. 61. „Die Vorſtellung eines Körpers in der
„Anſchauung enthält gar nichts,“ (gar nichts!
gar nichts!) „was einem Gegenſtande an ſich
„ſelbſt zukommen könnte,“ (Wie entſcheidend! Wie
apodiktiſch! Und das alles von Gegenſtänden, die
uns doch gleichwohl gänzlich unbekannt ſeyn ſollen!)
„ſondern blos die Erſcheinung von etwas,“ (Alſo iſt
es ja doch ein Etwas, das uns erſcheint! Wie
kann denn alſo gleichwohl alles blos ſubjectiv, blos
in uns ſelbſt ſeyn?) „und die Art, wie wir dadurch
„afficirt werden, und dieſe Receptivität unſerer Er-
„kenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von
„der Erkenntniß des Gegenſtandes an ſich ſelbſt, ob
„man jene (die Erſcheinung) gleich bis auf den
„Grund durchſchauen möchte, dennoch himmelweit
„unterſchieden.“ (Wie weit iſt denn das eigentlich?
Der Grund der Erſcheinung iſt ja doch der Gegen-
ſtand an ſich ſelbſt! Nicht?)

S. 62. „So bald wir unſere ſubjective Be„ſchaffenheit wegnehmen, ſo iſt auch das vorgeſtellte „Object mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche „Anſchauung beylegte, überall nirgend anzutreffen, „und kann überall nirgend angetroffen werden. — „In der Erſcheinung iſt gar nichts anzutreffen, „was (NB. NB.) irgend eine Sache an ſich „ſelbſt anginge.“

(Alſo auch unſer Körper, mit allen ſeinen äußern Gliedmaßen und Handlungen, als bloßen Erſcheinungen, geht uns an uns ſelbſt gar nichts an! Das wird eine vortrefliche Moral geben!)

S. 63. „Nicht allein die Regentropfen ſind „bloße Erſcheinungen, ſondern ſelbſt ihre runde Ge„ſtalt, ja ſogar der Raum, worin ſie fallen, ſind „nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloße Modi„ficationen, oder Grundlagen unſerer ſinnlichen „Anſchauung,“ (Woher entſpringen denn aber dieſe Modificationen? Was veranlaßt und bewirkt ſie denn in uns?) „das transſcendentale Object aber „bleibt uns völlig unbekannt.

(i. e. Es iſt im Grunde Nichts! Denn wenn Objecte an ſich ſelbſt den Erſcheinungen zum Grunde liegen; ſo können ſie auch keine bloße Modificationen unſerer ſinnlichen Anſchauung ſeyn; ſind ſie aber dieſe; ſo liegt ihnen auch weiter nichts

nichts zum Grunde. Auſſer den Erſcheinungen giebt es alſo Nichts!)

S. 148. „Raum und Zeit gelten, als Be„dingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenſtände „gegeben werden können, nicht weiter, als für Ge„genſtände der Sinne, mithin der Erfahrung. „Ueber dieſe Grenzen hinaus ſtellen ſie gar nichts „vor; denn ſie ſind nur in den Sinnen, und „haben außer ihnen keine Wirklichkeit."

S. 236. „Das Haus, das vor mir ſteht, „iſt gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur eine „Erſcheinung, d. i. Vorſtellung, deren transſcen„dentaler Gegenſtand unbekannt iſt."

(Dies Letztere ſagt Kant hin und wieder blos pro forma. Denn wenn die Erſcheinungen ihren Grund blos in der Form unſerer ſinnlichen Anſchauung haben, und bloße Vorſtellungen ſind; ſo iſt ja durchaus gar kein Grund vorhanden, ihnen wirkliche Gegenſtände außerdem noch zum Grunde zu legen. Dies geſteht auch Kant ſelbſt in den folgenden Stellen, die wir ſogleich hier beyfügen!)

S. 242. „Wir haben Vorſtellungen in uns, „deren wir uns auch bewußt werden können. Die„ſes Bewußtſeyn aber mag ſo weit erſtreckt, und ſo „genau oder pünktlich ſeyn, als man wolle; ſo blei„ben es doch nur immer Vorſtellungen, d. i. innere

„Beſtimmungen unſeres Gemüths in dieſem oder je„nem Zeitverhältniſſe. Wie kommen wir nun dazu, „daß wir dieſen Vorſtellungen ein Object ſetzen, oder „über ihre ſubjective Realität als Modificationen, „ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine objective „beylegen? — Wenn wir unterſuchen, was denn „die Beziehung auf ein Object unſern Vorſtellun„gen für eine neue Beſchaffenheit gebe, und welches „die Dignität ſey, die ſie dadurch erhalten; ſo fin„den wir, daß ſie nichts weiter thue, als die Ver„bindung der Vorſtellungen auf eine gewiſſe Art „nothwendig zu machen, und ſie einer Regel zu un„terwerfen; und daß umgekehrt nur dadurch, daß „eine gewiſſe Ordnung in dem Zeitverhältniſſe unſe„rer Vorſtellungen nothwendig iſt, ihnen objective „Bedeutung ertheilet wird.“

(Da haben wirs ja! Unſere ſämmtliche Vorſtellungen haben alſo keine andere objective Realität, als ihre innere nothwendige Ordnung. — Und dieſe Nothwendigkeit woher entſpringt ſie? Wie läßt ſie ſich begreifen? Denn wenn es nicht nöthig iſt, daß die Ordnung unſerer Vorſtellungen mit einer andern von uns unabhängigen Ordnung wirklicher Gegenſtände in der Natur der Dinge übereinſtimmt, ſondern ſchon für ſich ſelbſt beſteht, und blos ſubjectiv iſt; ſo muß es ja wohl vollkommen gleichgültig

ſeyn,

ſeyn, wie wir unſere Vorſtellungen ordnen und verbinden wollen; genug, wenn ſie nur geordnet und verbunden werden; ſo muß es jawohl lediglich bey uns ſtehn, die erſchrecklichſte Unordnung als die vollkommenſte Ordnung anzuſchauen. Iſt nun aber dieſe Ordnung unſerer Vorſtellungen nach einer beſtimmten Form von Zeitverhältniſſen a priori ſchon nothwendig; woher kommt es denn, daß in den Vorſtellungen mancher Menſchen ſo wenig Ordnung und Zuſammenhang, oder eine Zuſammenordnung von ſo ganz entgegengeſetzter Art, als bey andern, herrſcht?)

S. 344. „Es iſt völlig unbekannt, ob das „transſcendentale Object, das ſich der Ver„ſtand als Urſach der Erſcheinung denkt, ob es in „uns, oder auch außer uns anzutreffen „ſey; ob es mit der Sinnlichkeit zugleich auf„gehoben werden, oder, wenn wir jene weg„nehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir „dieſes Object Noumenon nennen, darum, weil „die Vorſtellung von ihm nicht ſinnlich iſt; ſo ſteht „dieſes uns frey. Da wir keine von unſern Ver„ſtandsbegriffen (Größe, Realität, Subſtanz ꝛc.) dar„auf anwenden können; ſo bleibt dieſe Vorſtel„lung doch für uns leer, und dient zu nichts, „als die Grenzen unſerer ſinnlichen Erkenntniß zu

„bezeichnen, und einen Raum übrig zu laſſen, den „wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch „den reinen Verſtand ausfüllen können.“ —

(Alſo es iſt völlig bekannt, und folglich auch gänzlich ungewiß, ob den Erſcheinungen noch etwas außer uns zum Grunde liegt!)

S. 518. „Wir haben in der transſcendentalen „Aeſthetik hinreichend bewieſen (? !), daß alles, „was im Raum oder der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen, d. i. bloße „Vorſtellungen ſind, die ſo wie ſie vorgeſtellt „werden, als ausgedehnte Weſen, oder Reihen von Veränderungen, außer unſern Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben.“ (Alſo giebt es keine Menſchen? Keine wirkliche Geſchichte? Denn jene ſind doch ausgedehnte Weſen, und dieſe iſt eine Reihe von Veränderungen!) „Dieſen Lehrbegriff nenne ich „den transſcendentalen Idealismus.!“

S. 521. „Die Gegenſtände der Erfahrung „ſind niemals an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben, und exiſtiren außer derſelben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde „geben könne, ob ſie gleich kein Menſch jemals „wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt

„wer-

„werden; aber es bedeutet nur ſoviel: daß „wir in dem möglichen Fortſchritt der Erfahrung auf „ſie treffen könnten; denn alles iſt wirklich, was „mit einer Wahrnehmung nach Geſetzen des empi„riſchen Fortgangs in einem Context ſteht. Sie ſind „alſo alsdenn wirklich, wenn ſie mit meinem wirklichen „Bewußtſeyn in einem empiriſchen Zuſammenhange „ſtehen, ob ſie gleich darum nicht an ſich, „d. i. außer dieſem Fortſchritt der Erfah„rung wirklich ſind.“

(Alſo unſere Wahrnehmung kann Einwohner im Monde wirklich machen, wenn ſie auch an ſich nicht wirklich ſind? Das iſt doch äußerſt ſonderbar! Warum mag denn alſo unſere Wahrnehmung nicht ſchon lange dergleichen wirklich gemacht haben? Man hat ja doch ſchon ſo lange und ſo viel darnach gekukt, und doch ſind noch keine dadurch wirklich geworden, das heißt, mit unſerm wirklichen Bewußtſeyn in einen empiriſchen Zuſammenhang gebracht worden. Wie mag das zugehn?)

S. 534. „Wenn die Welt ein an ſich exiſti„rendes Ganzes iſt; ſo iſt ſie entweder endlich, oder „unendlich. Nun iſt das erſtere ſowohl, als das „zweite falſch. — Alſo iſt es auch falſch, daß „die Welt, der Inbegriff aller Erſcheinungen, „ein an ſich exiſtirendes Ganzes ſey. Wor-

„aus

„aus denn folgt, daß Erſcheinungen überhaupt „auſſer unſern Vorſtellungen Nichts ſind, „welches wir eben durch die transſcendentale Ideali- „lität derſelben ſagen wollten. Dieſe Anmerkung iſt „von Wichtigkeit.

S. 74 - 75. „Unſere Erkenntniß entſpringt „aus zwey Grundquellen des Gemüths, deren die „erſte iſt, die Vorſtellungen zu empfangen, (die „Receptivität der Eindrücke,) die zweite das Ver- „mögen, durch dieſe Vorſtellungen einen Gegen- „ſtand zu erkennen, (Spontaneität der Begriffe) „durch die erſtere wird uns ein Gegenſtand gegeben, „durch die zweyte wird dieſer im Verhältniß auf jene „Vorſtellung, als bloße Beſtimmung des Gemüths, „gedacht. Anſchauung und Begriffe machen alſo „die Elemente aller unſerer Erkenntniß aus, ſo daß „weder Begriffe, ohne eine ihnen auf einige Art cor- „reſpondirende Anſchauung, noch Anſchauung ohne „Begriffe, ein Erkenntniß abgeben können. Beyde „ſind entweder rein oder empiriſch. Empiriſch, wenn „Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Ge- „genſtandes vorausſetzt,) darin enthalten iſt; rein „aber, wenn der Vorſtellung keine Empfindung bey- „gemiſcht iſt. Man kann die letztere die Materie „der ſinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält „reine Anſchauung lediglich die Form, unter wel- „cher etwas angeſchauet wird, und reiner Begriff

„allein

„allein die Form des Denkens eines Gegenſtandes „überhaupt. Nur allein reine Anſchauungen oder „Begriffe ſind a priori möglich; empiriſche nur a po„ſteriori. Wollen wir die Receptivität unſe„res Gemüths, Vorſtellungen zu empfangen, „ſofern es auf irgend eine Weiſe afficirt wird, Sinn„lichkeit nennen; ſo iſt dagegen das Vermögen, „Vorſtellungen ſelbſt hervor zu bringen, „oder die Spontaneität des Erkenntniſſes, der „Verſtand.“

(Alſo auch unſere Sinnlichkeit iſt eine bloße Receptivität unſeres Gemüths. Denn einen Körper und äußere Sinne haben wir eigentlich ganz und gar nicht, indem nemlich der Körper, als ein ausgedehntes Weſen, eine bloße Erſcheinung, d. i. Vorſtellung iſt, und mithin auſſer unſern Gedanken keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz hat. —)

„Unſere Natur bringt es ſo mit ſich, daß die „Anſchauung niemals anders, als ſinnlich ſeyn kann, „d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenſtän„den afficirt werden. Dagegen iſt das Vermögen, „den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken, „der Verſtand. Keine dieſer Eigenſchaften iſt der „andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns „kein Gegenſtand gegeben, und ohne Verſtand kei„ner gedacht werden. Gedanken ohne Innhalt ſind

„leer

„leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind.“ (Was mag das heißen: Anſchauungen ſind blind? das ſcheint ja faſt eine contradictio in adjecto zu ſeyn!) „Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Be„griffe ſinnlich zu machen, d. i. ihnen den Gegen„ſtand in der Anſchauung beyzufügen; als ſeine An„ſchauungen ſich verſtändlich zu machen, d. i. ſie „unter Begriffe zu bringen. Beyde Vermögen oder „Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht ver„tauſchen. Der Verſtand vermag nichts anzu„ſchauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur „daraus, daß ſie ſich vereinigen, kann Erkenntniß „entſpringen.“

S. 102. Raum und Zeit enthalten ein Man„nigfaltiges der reinen Anſchauung a priori, gehö„ren aber gleichwohl zu den Bedingungen der Re„ceptivität unſeres Gemüths, unter denen es allein „Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen kann, „die mithin auch den Begriff derſelben jederzeit af„ficiren müſſen. Allein die Spontaneität unſeres „Denkens erfordert es, daß dieſes Mannigfaltige „zuerſt auf gewiſſe Weiſe durchgegangen, aufge„nommen und verbunden werde, um daraus Er„kenntniß zu machen. Dieſe Handlung nenne ich „Syntheſis. Ich verſtehe aber unter Syntheſis in der „allgemeinſten Bedeutung die Handlung, verſchie„dene Vorſtellungen zu einander hinzu zuthun, und

„ihre

„ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begrei-
„fen. — Die Syntheſis überhaupt iſt die
„bloße Wirkung der Einbildungskraft,
„einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function
„der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkennt-
„niß haben, der wir uns aber ſelten nur einmal be-
„wußt ſind.“ (Alſo alle unſere Erkenntniß iſt im
Grunde bloße Einbildung!) „Allein dieſe Synthe-
„ſis auf Begriffe zu bringen, das iſt eine Function,
„die dem Verſtande zukommt, und wodurch er uns
„allererſt die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung
„verſchaft. — Das Erſte (S. 104.) was uns zum
„Behufe der Erkenntniß aller Gegenſtände a priori
„gegeben ſeyn muß, iſt das Mannigfaltige der rei-
„nen Anſchauung; die Syntheſis dieſes Mannigfal-
„tigen durch die Einbildungskraft iſt das Zweite,
„gibt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe,
„welcher dieſer reinen Syntheſis Einheit geben, und
„lediglich in der Vorſtellung dieſer nothwendigen
„ſynthetiſchen Einheit beſtehen, thun das Dritte zum
„Erkenntniß eines vorkommenden Gegenſtandes, und
„beruhen auf dem Verſtande. — Wir wollen
„(S. 105.) dieſe Begriffe nach dem Ariſtoteles, Ca-
„tegorien nennen. — Ihre Tafel (S. 106.)
„iſt dieſe: 1) der Quantität; (Dahin gehören die
„Begriffe) der Einheit, Vielheit, Allheit; 2) der
„Qualität (dahin gehören die Begriffe,) der Realität,
„Ne-

„Negation, Limitation; 3) der Relation (nemlich) „der Inhärenz und Subſiſtenz (Subſtantia & acci- „dens) der Cauſſalität und Dependenz (Urſach und „Wirkung,) der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung zwi- „ſchen den Handelnden und Leidenden). 4) Der „Modalität, (nemlich) Möglichkeit und Unmöglich- „keit, Daſeyn und Nichtſeyn, Nothwendigkeit und „Zufälligkeit.“ (Alſo das alles ſind bloße Begriffe, bloße ſubjective Denkformen; außer uns aber und an ſich ſelbſt ſind ſie Nichts!)

S. 124 - 126. „Es ſind nur zwey Fälle „möglich, unter denen ſynthetiſche Vorſtellung, und „ihre Gegenſtände zuſammentreffen, ſich auf einan- „der nothwendiger Weiſe beziehen, und gleichſam „einander begegnen können. Entweder wenn der „Gegenſtand die Vorſtellung, oder dieſe den „Gegenſtand möglich macht. Iſt das Erſte- „re; ſo iſt dieſe Beziehung blos empiriſch, und die „Vorſtellung iſt niemals a priori möglich. — Iſt „aber das Zweite, weil Vorſtellung an ſich ſelbſt — „ihren Gegenſtand dem Daſeyn nach nicht hervor „bringt; ſo iſt doch die Vorſtellung in Anſehung des „Gegenſtandes alsdenn a priori beſtimmend, „wenn durch ſie allein es möglich iſt, etwas als einen „Gegenſtand zu erkennen. Es ſind aber zwey Bedin- „gungen, unter denen allein die Erkenntniß eines „Gegenſtandes möglich iſt, erſtlich Anſchauung,

„das-

„dadurch derſelbe aber nur als Erſcheinung gegeben „wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenſtand „gedacht wird, der dieſer Anſchauung entſpricht. Es „iſt aber aus dem Obigen klar, daß die erſte Be„dingung, unter der allein die Gegenſtände ange„ſchauet werden, in der That den Objecten der Form „nach a priori im Gemüthe zum Grunde liege. „Mit dieſer formalen Bedingung der Sinnlichkeit „ſtimmen alſo alle Erſcheinungen nothwendig über„ein, weil ſie nur durch dieſelbe erſcheinen, d. i. em„piriſch angeſchauet und gegeben werden können. „Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori „vorausgehen, als Bedingungen, unter denen al„lein etwas, wenn gleich nicht angeſchauet, doch als „Gegenſtand überhaupt gedacht wird; denn als„denn iſt alle empiriſche Erkenntniß der „Gegenſtände ſolchen Begriffen nothwen„diger Weiſe gemäß, weil ohne deren Vor„ausſetzung nichts als Object der Erfahrung mög„lich iſt. Nun enthält aber alle Erfahrung, außer „der Anſchauung der Sinne, wodurch etwas gege„ben wird, noch einen Begriff von einem Gegen„ſtande, der in der Anſchauung gegeben wird oder „erſcheinet;" (Kant erkennt und beweiſet alſo hier aus der Erfahrung oder a poſteriori, daß etwas a priori iſt. Das wollen wir uns doch merken!) „demnach werden Begriffe von Gegenſtänden über-

„haupt, als Bedingungen a priori, aller Erfah-
„rungserkenntniſſe zum Grunde liegen; folglich wird
„die objective Gültigkeit der Categorien, als Be-
„griffe a priori, darauf beruhen, daß durch ſie
„allein Erfahrung, der Form des Denkens
„nach, möglich ſey. Denn alsdenn beziehen ſie
„ſich nothwendiger Weiſe und a priori auf Gegen-
„ſtände der Erfahrung, weil nur vermittelſt ihrer
„überhaupt irgend ein Gegenſtand der Erfahrung
„gedacht werden kann.“

S. 127. „Durch dieſe Begriffe kann der
„Verſtand ſelbſt Urheber der Erfahrung ſeyn, wor-
„in ſeine Gegenſtände angetroffen werden können.“

S. 136. „Der oberſte Grundſatz der Mög-
„lichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die
„Sinnlichkeit war laut der transſc. Aeſthetik: daß
„alles Mannigfaltige derſelben unter den formalen
„Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehe.
„Der oberſte Grundſatz eben derſelben in Be-
„ziehung auf den Verſtand iſt: daß alles Man-
„nigfaltige der Anſchauung unter Bedingungen der
„urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception
„ſtehe. — Dieſer letztere Grundſatz (S. 138.)
„ſagt nichts weiter, als daß alle meine Vorſtellun-
„gen in irgend einer gegebenen Anſchauung unter der
„Bedingung ſtehen müſſen, unter der ich ſie allein
„als meine Vorſtellungen zu dem identiſchen Selbſt

„rech-

„rechnen, und alſo, als in einer Apperception ſyn„thetiſch verbunden, durch den allgemeinen Aus„druck: Ich denke, zuſammenfaſſen kann. — „Object aber (S. 137.) iſt das, in deſſen Begriff „das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung „vereiniget iſt.“ — Alſo ein Object iſt nichts an ſich ſelbſt, ſondern exiſtirt ebenfalls bloß in unſerer Vorſtellung; iſt bloß eine Zuſammenfaſſung mannigfaltiger Vorſtellungen in eine einige zuſammengeſetzte Vorſtellung!)

S. 159. „Jetzt ſoll die Möglichkeit erklärt „werden, durch Categorien die Gegenſtände, die „nur immer unſern Sinnen vorkommen mögen, und „zwar nicht der Form ihrer Anſchauung, ſondern „den Geſetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu „erkennen, alſo der Natur gleichſam das Ge„ſetz vorzuſchreiben, und ſie ſogar möglich „zu machen.“

(Das iſt doch wirklich eine ganz eigentlich erſtaunungswürdige Lehre. Wie doch nun auf einmal die Welt ſich umkehrt! Bisher glaubten wir: wir hingen von der Natur und ihren Geſetzen, und dieſe nur von Gott ab; nun erfahren wir aber: es iſt gerade umgekehrt: wir ſelbſt ſind Schöpfer und Geſetzgeber der Natur! — Wir haben denn aber freylich doch nicht Urſach, auf dieſe unſere

Schöpferkraft ſtolz zu ſeyn; ſintemal unſer ganzes Geſchöpf denn doch weiter nichts, als ein leeres Phantom iſt!)

S. 163. „Categorien ſind Begriffe, welche „den Erſcheinungen, mithin der Natur, als dem „Inbegriffe aller Erſcheinungen, Geſetze a priori „vorſchreiben, und nun fragt ſich, da ſie nicht „von der Natur abgeleitet werden, und „ſich nach ihr, als ihrem Muſter richten, „weil ſie ſonſt blos empiriſch ſeyn würden, wie es „zu begreifen ſey, daß die Natur ſich nach „ihnen richten müſſe, d. i. wie ſie die Verbin„dung des Mannigfaltigen der Natur, ohne ſie von „dieſer abzunehmen, a priori beſtimmen können. „Hier iſt die Auflöſung dieſes Räthſels.“

(Ja wohl ein Räthſel, das in der Welt nicht ſeines Gleichen hat, das ſich denn aber freilich von ſelbſt ſchon auflöſet, wenn die obigen Grundſätze von Raum und Zeit ihre Richtigkeit haben. Darauf kommt alſo am Ende alles an!)

„Erſcheinungen nemlich (S. 164.) ſind bloße „Vorſtellungen. Als bloße Vorſtellungen aber „ſtehn ſie unter gar keinem Geſetze der Ver„knüpfung, als demjenigen, welches das ver„knüpfende Vermögen vorſchreibt. Nun iſt „das, was das Mannigfaltige der ſinnlichen An-

„ſchauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom „Verſtande, der Einheit ihrer intellectuellen Synthe„ſis nach, und von der Sinnlichkeit, der Mannig„faltigkeit der Apprehenſion nach, abhängt. Da „nun von der Syntheſis der Apprehenſion alle mög„liche Wahrnehmung, ſie ſelbſt aber, dieſe empiriſche „Syntheſis, von der transſcendentalen, mithin den „Categorien abhängt; ſo müſſen alle mögliche „Wahrnehmungen, mithin auch alles was zum em„piriſchen Bewußtſeyn immer gelangen kann, d. i. „alle Erſcheinungen der Natur, ihrer „Verbindung nach, unter den Categorien „ſtehen, von welchen die Natur, als dem „urſprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Geſetz„mäßigkeit abhängt." (i. q. e. d.)

S. 166. „Es ſind nur zwey Wege, auf „welchen eine nothwendige Uebereinſtimmung der „Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenſtän„den gedacht werden kann: entweder die Erfahrung „macht die Begriffe, oder dieſe Begriffe machen „dieſe Erfahrung möglich. Das Erſte findet nicht „in Anſehung der Categorien, auch nicht der reinen „ſinnlichen Anſchauung Statt; denn ſie ſind Be„griffe a priori, mithin unabhängig von der Erfah„rung. Die Behauptung eines empiriſchen Ur„ſprungs wäre eine Art von generatio aequivoca. „Folglich bleibt nur das Zweyte übrig, gleichſam ein

„Syſtem der Epigeneſis der reinen Vernunft, daß „nemlich die Categorien von Seiten des Verſtandes „die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung über„haupt enthalten.“ (Vermuthlich wird auch hier wohl die Wahrheit in der Mitte liegen. Datur enim tertium)

S. 198. „Alle Geſetze der Natur ſtehen „ohne Unterſchied unter höhern Grundſätzen des „Verſtandes, indem ſie dieſe nur auf beſondere Fäl„le der Erſcheinung anwenden.“

(Alſo auch das Geſetz der Natur, nach welchem die Erde ſich um die Sonne bewegt, ſtehet unter höhern Grundſätzen unſeres Verſtandes, und hängt lediglich von ihm ab. Da es nun ehedem ein Grundſatz des Verſtandes war; die Sonne müſſe um die Erde laufen, und dieſe müſſe ſtille ſtehen; ſo lief ehedem die Sonne auch wirklich um die Erde, und die Erde ſtand ſtille!!!)

Kurze Ueberſicht der Kantiſchen Erſcheinungslehre.

§. 2. Die ganze Geſchichte mit aller unſerer Erkenntniß geht alſo kürzlich ſo zu. — Alle Gegenſtände, die im Raume und in der Zeit von uns angeſchauet werden, exiſtiren, ein für allemal wohl

zu

zu merken, — bloß in unſerer Vorſtellung. Die ſubjective Form unſerer ſinnlichen Anſchauung, Raum und Zeit, bringt es nemlich ſo mit ſich, daß uns allerley Stoff zu allen möglichen Gegenſtänden oder Vorſtellungen vorſchwebt oder gegeben wird. Nun kommt der Verſtand, und fängt an zu ordnen und zu bilden. Sein Geſchäft mit Hülfe der Einbildungskraft iſt Syntheſis des Mannigfaltigen, d. h. er ſetzt das Mannigfaltige, das in der Anſchauung unter der Form des Raums und der Zeit uns gegeben wird, mannigfaltig zuſammen, bildet daraus, wie ein Tauſendkünſtler, allerley Gegenſtände oder Vorſtellungen, bringt ſie unter Begriffe oder Categorien, d. h. er macht, daß wir nach dieſen Categorien, oder urſprünglichen blos ſubjectiven Denkformen, vermittelſt einer intellectuellen Syntheſis, alles Mannigfaltige unter das Einfache und identiſche Bewußtſeyn: Ich denke, zuſammenfaſſen; und das heißt denn, Gegenſtände oder Vorſtellungen denken, oder Erkenntniß von Gegenſtänden haben. Dieſe nun ſogedachte Gegenſtände oder Vorſtellungen afficiren alsdenn unſer Gemüth, und ſo wird denn endlich daraus Empfindung, oder Erfahrung, oder empiriſche Anſchauung, und zwar nach der Form, (Raum und Zeit) die dazu im Gemüthe a priori ſchon zum Grunde liegt. — Dieſe ganze Schöpfung geht alſo bloß in uns ſelbſt vor,

und hat folglich auch außer uns keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz. —

Kantiſche Hauptbeweiſe und Inconſequenzen in denſelben.

§. 3. So lehrt Kant über Raum und Zeit, und über die Gegenſtände oder ſogenannte Erſcheinungen, die im Raume und in der Zeit von uns angeſchauet werden. Womit beweiſet er denn nun aber dieſe Lehre? Die Erörterung derſelben, wie wir ſchon gehört haben, nennt er transſcendentale Aeſthetik. Er diſcurirt darüber ziemlich weitläuftig, und natürlicher Weiſe würde es alſo noch viel weitläuftiger, d. h. vollends gar zu weitläuftig werden, wenn wir Schritt vor Schritt ihm darin nachgehen wollten. Zum Glück iſt aber dies auch gar nicht nöthig. Denn er ſelbſt hat dieſer Mühe uns ſchon dadurch überhoben, daß er am Schluſſe dieſer Erörterung, nach S. 64 ⸗ 72. das Wichtigſte und Weſentlichſte in folgende vier Hauptbeweiſe oder allgemeine Anmerkungen zuſammen gefaßt hat. Dieſe wollen wir denn alſo auch vor allen Dingen jetzt beleuchten; einige Nebenbeweiſe aber, die hin und wieder einzeln vorkommen, nachher noch nachholen. Damit aber der ganze Gehalt und die ganze volle Kraft derſelben deſto beſſer überſehen und empfunden werden könne; ſo wollen wir jeden der vier Haupt-

beweiſe in einen förmlichen Syllogismus concentriren.

Erſter Beweis. Die Sätze der Geometrie ſind insgeſammt ſynthetiſche Sätze, und werden gleichwohl a priori mit apodictiſcher Gewißheit erkannt. Nun würden ſie aber als ſolche nicht erkannt werden können, wenn ſie bloß aus empiriſcher Anſchauung d. h. aus Erfahrung, oder a poſteriori, erkannt würden, weil empiriſche Anſchauung nie apodictiſche Gewißheit giebt, die doch aber den Sätzen der Geometrie weſentlich eigen iſt; alſo erhellet hieraus, daß die Anſchauung, woraus wir ſie erkennen, keine empiriſche, ſondern reine Anſchauung a priori, und daß mithin Raum und Zeit, als Form dieſer Anſchauung, blos etwas Subjectives iſt. — Mich dünkt man ſieht und fühlt es gleich, wie wenig Conſiſtenz und Conſequenz in dieſem ganzen Schluſſe iſt. Vor allen Dingen heißt es denn nun aber wohl: proba Majorem! — Wir wollen hören! Der Oberſatz, mit Kants eigenen Worten, lautet ſo: „S. 14. Mathematiſche Urtheile ſind insgeſammt ſynthetiſch.“ S. 16. „Eben ſo wenig iſt irgend ein Grundſatz der reinen Geometrie analytiſch.“ S. 39. „So werden auch alle geometriſche Grundſätze aus der Anſchauung, und zwar a priori mit apodictiſcher Gewißheit abgeleitet.“ — Kant behauptet alſo zweierley: 1) kein mathemati-

ſcher oder geometriſcher Satz iſt analytiſch, d. h. ein ſolcher, deſſen Prädicat in dem Begriffe des Subjectes ſchon enthalten iſt, und alſo auch richtig daraus abgeleitet werden kann; 2) ſie werden gleichwohl insgeſamt mit apodictiſcher Gewißheit, folglich nicht aus empiriſcher, ſondern aus reiner Anſchauung a priori erkannt. — Allein beyde Behauptungen ſind ohne Grund und unerweislich. Denn wenn ich z. E. ſage: jeder Triangel hat drey Seiten und eben ſo viele Winkel; ſo iſt doch dieſer geometriſche Satz zuverläßig nicht ein ſynthetiſcher, ſondern offenbar ein analytiſcher Satz. Denn der ganze Begriff eines Triangels verſchwindet ja, wenn ich die drey Seiten und drey Winkel davon wegdenke. Ich ſetze alſo in dieſem Satze durch das Prädicat zu dem Begriffe des Subjects nichts hinzu, als was ſchon wirklich darin enthalten iſt, und alſo auch ganz richtig daraus hergeleitet werden kann. Eben ſo falſch iſt es aber auch, wenn Kant behauptet, daß die Sätze der Geometrie insgeſammt nicht aus empiriſcher, ſondern aus reiner Anſchauung a priori erkannt würden. Denn wenn ich z. E. ſage: der Winkel an dem Mittelpunkte eines Cirkels iſt noch einmal ſo groß, als der Winkel an der Peripherie deſſelben, wenn beyde zu ihrem Maaße einen und derſelben Bogen haben; ſo iſt doch dies unläugbar ein geometriſcher Satz.

Aber wo iſt der Mathematiker, der ſich rüh⸗men könnte, dieſen Satz ſchon a priori erkennen zu können? Iſt man nicht vielmehr, wenn man ſich oder Andere von der Richtigkeit dieſes Satzes deut⸗lich überzeugen will, unumgänglich genöthigt, zur wirklichen Abzeichnung einer Cirkelfigur mit allen zur Demonſtration erforderlichen Linien und Winkeln, und alſo zu einer wirklichen empiriſchen Anſchauung, ſeine Zuflucht zu nehmen? Aber eben dieſe empiriſche Anſchauung überzeugt dann auch einen jeden ganz unwiderſprechlich, daß dieſer Satz wirklich in der Natur der Sache ſelbſt gegründet ſey, und alſo apo⸗dictiſche Gewißheit habe. Jedoch Kant ſelbſt hat ja auch dieſer ſeiner Behauptung ſchon förmlich wi⸗derſprochen, und ſie alſo ſelbſt ſchon wieder aufge⸗hoben. Hiervon aber nachher, wenn wir auf die förmlichen Widerſprüche kommen werden. Jetzt wol⸗len wir nur hören, wie Kant ſeinen Oberſatz zu be⸗weiſen geſucht hat. — „Nehmet nur den Satz,“ ſagt Er S. 65, „daß durch zwey gerade Linien ſich „gar kein Raum (völlig) einſchließen laſſe, mithin kei⸗„ne Figur möglich ſey, und verſucht ihn aus dem Be⸗„griff von geraden Linien und der Zahl zwey ab⸗„zuleiten;“ —

(Aber, lieber Kant, hier iſt ja ein Begriff, nem⸗lich der Begriff des Einſchließens, vergeſſen. Dieſen muß ich doch aber nothwendig haben,

um

um zu ſehen, ob er daraus abgeleitet werden kann, und als Prädikat ſich zum Subjecte ſchickt, oder nicht; und da zeigt es ſich ja denn ſchon offenbar, daß der Satz: durch zwo gerade Linien kann ein Raum eingeſchloſſen werden, gänzlich falſch iſt, und ſich gar nicht denken läßt, theils weil der Begriff des Prädikats in dem Begriffe des Subjects gar nicht enthalten iſt, und alſo unmittelbar zu dem Begriffe des Subjects auch nicht hinzugefüget werden kann, theils weil der Begriff des Geraden und der Begriff des Einſchließens ohne Vermittelung eines dritten ſich auch wirklich widerſpricht. Iſt nun aber die Behauptung dieſes Satzes an ſich ſelbſt falſch und ungegründet; ſo muß ja nothwendig die Verneinung deſſelben richtig und gültig ſeyn. Vollends deutlich macht aber dies freilich die Anſchauung ſelbſt; aber NB. nicht reine a priori, (denn dieſe würde ja in der That nichts anders ſeyn, als Ableitung aus Begriffen, wie wir ſie ſo eben gegeben haben,) ſondern, wie ein jeder ſieht und fühlt, wirklich empiriſche.)

„oder auch, daß aus drey geraden Linien eine Figur möglich ſey, und verſucht es eben ſo aus bloßen „Begriffen." —

Warum

(Warum nicht? Wenn ich einen Begriff von dem habe, was drey Linien ſind, und auch von dem, was eine Figur iſt; ſo ergiebt es ſich ja daraus ſchon ganz natürlich, daß ſich etwas, was man eine Figur, oder einen Triangel nennt, daraus zuſammenſetzen läßt; aber freylich auch hierbey kann und muß man Anſchauung, und zwar empiriſche zu Hülfe nehmen, um es ſich vollends deutlich zu machen. —)

„Alle eure Bemühung iſt vergeblich, und ihr ſeht „euch genöthiget, zur Anſchauung eure Zuflucht zu „nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut.“—

(Richtig! Aber, lieber Kant, zu was für einer Anſchauung nimmt denn die Geometrie jederzeit ihre Zuflucht? Nicht zur empiriſchen, d. h. zur wirklichen Verſinnlichung der abſtracten Begriffe, die ein Lehrſatz enthält, durch wirkliche Darſtellung einer wirklichen Figur, und der dazu gehörigen Linien und Winkel? Dies leugnen zu wollen, hieße doch wohl dem, was wirklich geſchieht, mit der unerhörteſten Kühnheit widerſprechen! —)

„Ihr gebt euch alſo einen Gegenſtand in der An„ſchauung; von welcher Art aber iſt dieſe; iſt es eine „reine Anſchauung a priori, oder eine empiriſche?“

(Freylich, das Letzte! Was denn ſonſt? —)

„Wäre

„Wäre das Letzte; ſo könnte niemals ein allgemein „gültiger, noch weniger ein apodictiſcher Satz dar„aus werden; denn Erfahrung kann dergleichen nie„mals liefern.“ —

(Aber, mein Gott, was hilft denn alles das Gerede! Denn wenn eins von beyden, entweder die apodictiſche Gewißheit geometriſcher Sätze, oder die Wahrheit, daß man zur Vollendung ihrer deutlichen Erkenntniß empiriſche Anſchauung zu Hülfe nehmen müſſe und wirklich nehme, nothwendig aufgegeben werden müßte; ſo könnte ja ſchlechterdings gar nicht einmal die Frage ſeyn, welches von beyden aufzugeben man ſich genöthiget ſehen würde. Denn es iſt ja unläugbar, daß die Mathematiker zur Demonſtration ihrer Sätze wirklich zur empiriſchen Anſchauung ihre Zuflucht nehmen. Aber offenbar kann ja beydes mit einander ſehr wohl beſtehen. Freylich liefert empiriſche Anſchauung für ſich allein keine apodictiſche Gewißheit. Aber dieſe ſoll ſie auch nicht liefern; ſondern ſie liefert bloß die Sätze, und zwar verſinnlicht, oder ſinnlich dargeſtellt; die apodictiſche Gewißheit aber giebt ihnen alsdenn die Vernunft, und die dadurch erkannte Natur der Sache ſelbſt. So hängt ja alles ſehr wohl mit einander zuſammen.)

„Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori an„zuſchauen;“ —

(Was mag das heißen ſollen? Ich überſetze es: hättet ihr keine Vernunft, kein Vermögen, euch deutliche Begriffe von einer Sache zu machen; — ſo würdet ihr freylich auch nichts erkennen können. Das iſt ſehr wahr! Wie folgt nun aber daraus, daß Raum und Zeit etwas blos Subjectives iſt?)

„ — wäre dieſe ſubjective Bedingung der Form nach „nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, „unter der allein das Object dieſer äußern Anſchau„ung möglich iſt;“ —

(Alſo wir ſelbſt machen erſt die Objecte unſerer äußern Anſchauung!!! — Wie künſtlich doch der Menſch iſt, ohne es einmal ſelbſt zu wiſſen! Der erbärmlichſte Einfaltspinſel, der ſonſt kaum Fünfe zählen kann, ſieht z. E. ein königliches oder fürſtliches Schloß, und in demſelben die herrlichſten Kunſtwerke, Gemählde, Statüen, prächtige Uhren, u. dergl.; und ſiehe da, Wunder über Wunder; das alles macht er ſelbſt, und weiß es nicht einmal! — Ich geſtehe indeſſen gern, daß mir dieſe Vorausſetzung viel zu kühn iſt. Anſtatt des obigen Satzes wollen wir alſo lieber ſo leſen: wäre eure Vernunft ihren nothwendigen

Denk-

Denkgeſetzen nach nicht die Bedingung a priori, unter der es allein möglich iſt, eine Sache vermittelſt der Anſchauung ſo zu erkennen, wie ſie iſt; —)

„— wäre der Gegenſtand, z. E. der Triangel et„was an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf euer „Subject;“ —

(Warum denn, ohne Beziehung auf unſer Subject? Können denn Gegenſtände an ſich ſelbſt keine Beziehung auf unſer Subject haben? Wo iſt der Beweis? — Auch dieſe Prämiſſe muß alſo nur in eine andere Sprache überſetzt werden, und zwar etwa ſo: wäre ein Triangel an ſich ſelbſt kein für eure Vernunft vollkommen denkbares, und vermittelſt eures ſinnlichen Anſchauungsvermögens durch wirkliche Wahrnehmung genau erkennbares Object; —)

„— wie könntet ihr ſagen, daß, was in euren „ſubjectiven Bedingungen, einen Triangel zu con„ſtruiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an „ſich ſelbſt nothwendig zukommen müſſe.“ —

(Das iſt doch ſonderbar! Freilich wenn die obigen Prämiſſen, ſo wie wir ſie erklärt haben, falſch und ungegründet wären; d. h. wenn wir keine Vernunft, kein Vermögen hätten, uns deutliche und richtige Begriffe von einer Sache,

und

und beſonders von den Sätzen der Geometrie, zu machen, und daraus richtig zu ſchließen; ſo würden wir das nicht ſagen können, und zwar bloß aus dem Grunde, weil wir dann die ganze Sache gar nicht denken und uns vorſtellen könnten. Da uns doch nun aber niemand abſtreiten kann, daß wir Vernunft haben, und durch Vernunft, in Verbindung mit empiriſcher Anſchauung, uns deutliche Begriffe von der Natur und Beſchaffenheit eines Triangels machen können; ſo können wir auch apodictiſch ſagen: was in unſern vernünftigen Begriffen von der Natur eines Triangels, denſelben zu conſtruiren, nothwendig liegt, das muß auch dem Triangel an ſich ſelbſt nothwendig zukommen. Denn käme es ihm nicht zu, ſo wäre es ja kein Triangel. Denn offenbar iſt es ja ſchlechthin unmöglich, etwas für einen Triangel zu halten, was mit der durch Vernunft gedachten und deutlich erkannten Natur eines Triangels nicht übereinſtimmt. — Nun höre man aber nur einmal den ganz ſonderbaren und äußerſt inconſequenten Grund, den Kant von ſeiner obigen Behauptung angiebt.

„Denn, ſagt er, ihr könntet doch zu euren Begrif„fen von drey Linien, nichts Neues, die Figur, hin„zufügen, welches darum nothwendig an dem Ge-

„genſtande angetroffen werden müßte, da dieſer vor „eurer Erkenntniß, nicht durch dieſelbe gege„ben iſt.“ —

Alſo, ein Gegenſtand, der ſchon vor unſerer Erkenntniß gegeben iſt, iſt kein Gegenſtand unſerer Erkenntniß? Ich kann alſo nicht ſagen: ſo iſt er beſchaffen; ſo erkenne ich ihn? — Und der Beweis hievon? Darnach, lieber Leſer, fragſt du vergeblich; es iſt keiner vorhanden! — Und deine Philoſophie, lieber Kant, war alſo vor meiner Erkenntniß noch nicht gegeben? Nur erſt durch meine Erkenntniß wurde ſie gegeben? Nein! das wäre zu viel Ehre für meinen durchaus gar nicht Kantiſchen Verſtand; viel zu ſtolz alſo, wenn ich das zugeben wollte! — Aber noch mehr! da ſchließt ja unſer Kant offenbar ſchon wieder aus einer falſchen Vorausſetzung. Ich thue ja das nicht, deſſen Er in dem obigen Satze mich beſchuldigt. Ich füge ja, indem ich das Obige ſage, zu meinen Begriffen nichts Neues hinzu. Denn es iſt ja nicht von bloßen drey Linien, es iſt ja von einem Triangel die Rede. Wenn ich mir nun aber einen Triangel denke; ſo denke ich mir ja eo ipſo ſchon eine wirkliche, aus dreyen Seiten und dreyen Winkeln beſtehende Figur. Indem ich alſo das Obige ſage; ſo ſage ich ja

im Grunde weiter Nichts, als: ein Triangel iſt ein Triangel, oder: eine Figur, die ein Triangel ſeyn ſoll, muß ein Triangel ſeyn. Dieſer Satz kann doch nun aber auf keinen Fall, und in alle Ewigkeit nicht falſch werden. Denn er iſt identiſch, und folglich apodictiſch, oder durch ſich ſelbſt nothwendig. Er muß alſo nothwendig auch immer zutreffen; der Triangel, von dem die Rede iſt, mag nun vor meiner Erkenntniß, oder erſt durch dieſelbe gegeben werden. — Nun ſeht, lieben Leſer, ſo hat Kant ſeinen Oberſatz bewieſen! Ob Er denn aber auch wohl wirklich ihn bewieſen hat? Weit gefehlt! Vielmehr iſt gedachter Oberſatz, wo nicht wirklich, wie doch wohl der klare Augenſchein lehrt, offenbar unrichtig, doch wenigſtens noch bey weitem nicht erwieſen. Dies hat auch Kant ſchon ſelbſt gefühlt. Denn Er behauptet zwar ausdrücklich, S. 14. daß dieſer Satz unwiderſprechlich gewiß ſey; allein es iſt mit dieſer Verſicherung doch ſo ernſtlich und ſtrenge nicht gemeint. Denn er ſelbſt ſtimmt die Saiten ſchon wieder gewaltig herunter, indem er S. 15. ſagt: „will man aber dieſes nicht einräumen; wohlan ſo ſchränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein.“ — Man ſieht alſo wohl, daß Er ſelbſt

ſeiner Sache im Grunde gar nicht recht gewiß iſt. — Aber auch dieſe letztere Behauptung, daß nemlich alle Sätze der reinen Mathematik nicht aus empiriſcher, ſondern aus reiner Anſchauung a priori erkannt würden, hat er nicht einmal zu beweiſen vermocht. Denn auch hierbey hat er offenbar ſich ſelbſt widerſprochen, indem er mit ausdrücklichen Worten das gerade Gegentheil von dem bewieſen hat, was er doch beweiſen wollte. Da ſich nun aber dieſer Beweis zu einem förmlichen Widerſpruche qualificirt; ſo werden wir ihn nachher unter der Reihe ſeiner Mitbrüder aufſtellen. — Geſetzt nun aber auch: alle Sätze der Geometrie wären wirklich ſynthetiſch, und würden als ſolche gleichwohl a priori mit apodiktiſcher Gewißheit erkannt; würde denn nun daraus folgen: alſo iſt die Anſchauung, woraus wir ſie erkennen, eine Anſchauung a priori, und Raum und Zeit, als Form dieſer Anſchauung iſt etwas blos Subjectives? Nichts weniger, als das! Datur tertium! Sie können ja aus einer Anſchauung oder Erfahrung erkannt werden, von welcher wir nach den weſentlichen und nothwendigen Denkgeſetzen unſerer Vernunft, allenfalls auch hinterher erſt, deutlich einſehen, daß ſie in der Natur der Sache ſelbſt noth-

wendig gegründet iſt, und ſchlechterdings gar nicht anders ſeyn kann. Iſt nun aber dies, wie es denn einzig und allein auch wirklich iſt; ſo haben die Sätze der Geometrie nichts deſto weniger eine a priori ſchon gegründete, wiewohl vielleicht in manchen Fällen a poſteriori erſt erkannte apodictiſche Gewißheit, wenn gleich die Kantiſche Hypotheſe von Raum und Zeit gänzlich ungegründet iſt. Alſo ſchon die erſte Inconſequenz! — Um dies deſto deutlicher zu machen; ſo erlaube man mir nur noch folgende Anmerkungen. Geſetzt alſo 1) der Raum wäre eine unmittelbare Vorſtellung, oder wie es Kant nennt, eine Anſchauung a priori; folgt denn daraus, daß er eine bloße Vorſtellung, und ſonſt weiter nichts ſey? Keinesweges! Denn Vorſtellung von Raume, und Raum an ſich ſelbſt, iſt ja noch immer zweyerley! Jene iſt freylich blos ſubjectiv; keinesweges aber dieſer; ſondern er iſt der Gegenſtand dieſer unſerer Vorſtellung oder Anſchauung; d. h. unſere natürliche und nothwendige Denkgeſetze bringen es ſo mit ſich, daß, ſobald wir anfangen, zu denken und zu urtheilen, wir ſchlechterdings nicht anders können, als uns vorſtellen: es iſt ein Raum außer uns wirklich vorhanden. Denn, wie einen jeden

ſein eigenes inneres Bewußtſeyn lehrt, wir denken uns ja den Raum keinesweges als etwas in uns, oder als eine bloße ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit; ſondern wir denken uns ihn ja ganz beſtimmt als Etwas auſſer uns! Folglich iſt er keinesweges unſere ſinnliche ſubjective Denkform ſelbſt; ſondern dieſe führt uns nur auf ihn, und nöthiget uns, daß wir ihn als Etwas außer uns nothwendig anerkennen und uns vorſtellen müſſen. Nur in dieſem Sinne, und unter dieſer ausdrücklichen Beſtimmung (als Etwas außer uns,) iſt die Vorſtellung vom Raume uns eine ſchlechterdings nothwendige Vorſtellung. Wäre nun aber gleichwohl der Raum, wie Kant will, Etwas bloß Subjectives, ob wir gleich unvermeidlich gezwungen ſind, uns ihn als Etwas außer uns vorzuſtellen; ſo würde folgen, daß unſere natürliche und nothwendige Denkgeſetze ihrer Natur nach auf einen totalen Irrthum gerichtet wären! Unſere vernünftigen Denkgeſetze ſelbſt müßten alſo ihrem ganzen Weſen nach urſprünglich fehlerhaft ſeyn; ſie müßten uns gebieten, uns Etwas vorzuſtellen, und auch zugleich es nicht, ſondern das gerade Gegentheil gebieten; ſie müßten alſo durch ſich ſelbſt ſich aufheben, indem ſie offen-

bar mit ſich ſelbſt im geraden Widerſpruche ſtehen würden. Da nun aber dies nicht möglich iſt, und vernünftiger Weiſe ſich ſchlechterdings nicht denken läßt; ſo iſt es auch nicht möglich, daß der Raum eine bloße ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit ſeyn kann; ſondern es muß wahr ſeyn, daß der Raum Etwas außer uns iſt, weil es nothwendig iſt, daß wir auf dieſe Weiſe uns ihn vorſtellen müſſen. Denn eine jede Vorſtellung, die ſtrenge Allgemeinheit und abſolute Nothwendigkeit hat, muß auch an ſich ſelbſt, wie ja Kant auch ſelbſt geſteht, nothwendig wahr ſeyn.

2) Geſetzt alſo ferner, daß alle Sätze der Geometrie bloß ſynthetiſche Sätze ſind, die aus einer unmittelbaren Anſchauung a priori ſchon erkannt werden; wie folgt denn nun daraus, daß der ganze Raum, mit allen ſeinen Puncten, Linien und Figuren, mit allen ſeinen Größen, Flächen und Körpern, bloß etwas Subjectives iſt? Worin liegt die Unmöglichkeit, daß die Sache nicht auch wirklich außer uns ſo ſeyn kann, wie wir genöthiget ſind, auch ſchon a priori ſie uns vorzuſtellen? Dieſe Unmöglichkeit müßte doch Kant nothwendig erſt beweiſen, wenn man ſeine Lehre von Raum und Zeit nicht für ſehr willkührlich halten ſoll. Denn ſo lange dieſe Unmöglichkeit noch unerwieſen iſt und bleibt;

ſo iſt ja die Möglichkeit des Gegentheils unläugbar, und man kann alſo mit Recht ſagen: es muß nicht ſo ſeyn, ſondern es kann auch noch ganz anders ſeyn. Da nun Kant die gedachte Unmöglichkeit weder im geringſten bewieſen hat, noch je beweiſen kann und wird; da vielmehr der Schluß: wir haben von dem Raume eine Vorſtellung a priori, alſo iſt er ſelbſt weiter Nichts, als bloße Vorſtellung oder eine bloße ſubjective Form derſelben, ein ſehr übereilter und offenbar ganz falſcher Schluß iſt, indem er theils von dem Vorderſatze zu ſeinem Schlußſatze einen ganz gewaltigen Sprung macht, theils aber auch dem, was wir nach unſern vernünftigen Denkgeſetzen in Anſehung des Raumes nothwendig annehmen und uns vorſtellen müſſen, geradehin widerſpricht; ſo haben wir auch nicht nur keinen Grund, ſeine Lehre von Raum und Zeit für wahr zu halten, ſondern wir haben vielmehr Grund, das gerade Gegentheil für wahr, und alſo den Raum für Etwas außer uns zu halten, weil es unendlich vernünftiger iſt, eine Vorſtellung für wahr zu halten, die als nothwendig ſich uns aufdringt, als eine andere, die man bloß willkührlich annimmt. Nun aber iſt die Vorſtellung, daß der Raum Etwas bloß Subjectives ſey, offenbar nichts weiter, als bloß willkührlich, weil ſie aus ihren Prämiſſen keinesweges, als eine nothwendige Folge, fließt, und weil man nicht

bewei-

beweiſen kann, daß das Gegentheil unmöglich iſt. Kann man nun aber dies nicht beweiſen; ſo muß man auch zugeben, daß ein Raum außer uns, als Object unſerer Vorſtellung, und alſo von dieſer ganz unabhängig, nicht allein möglich, ſondern auch wirklich iſt; möglich, weil die Vorſtellung von der Wirklichkeit eines ſolchen Raums ſchlechterdings nichts enthält, was an ſich ſelbſt unmöglich wäre; wirklich, weil die Vorſtellung von einem Raume außer uns durchaus uns unvermeidlich, oder abſolut nothwendig iſt, und weil jede Vorſtellung, die ſtrenge Allgemeinheit und abſolute Nothwendigkeit mit ſich führt, auch zugleich apodiktiſche Gewißheit hat. Folglich iſt es apodictiſch gewiß, daß ein Raum außer uns wirklich ſo vorhanden iſt, wie wir uns ihn vorſtellen.

3) Was ſtellen wir uns denn nun aber eigentlich vor, indem wir einen Raum uns vorſtellen? Ich antworte: die Vorſtellung des Raums, als eine Vorſtellung oder Anſchauung a priori, iſt nichts anders, als die Vorſtellung der formalen Möglichkeit, daß unendlich viele Dinge außer einander und neben einander außer uns exiſtiren können; oder kurz, der Raum iſt die formale Möglichkeit der reellen Exiſtenz der Dinge. Dieſe Möglichkeit iſt unbegrenzt; daher iſt der Raum unendlich: ſie hat ſo viele Abtheilungen, oder gleichſam ſo viele verſchie-

dene Fächer, als es mögliche und denkbare, oder wirkliche und actuelle Exiſtenzen der Dinge gibt und geben kann; ſie iſt in einem fortgehend, überall ſich ſelbſt gleich, in allen ihren Beſtimmungen und Abtheilungen zugleich vorhanden, ſteht, ſo zu ſagen, nach allen Seiten hin offen, in die Länge, in die Breite, in die Höhe und in die Tiefe, und folglich ſind die verſchiedenen Dimenſionen des Raums und der Zeit in der That nichts anders, als Prädikate dieſer Möglichkeit. Dieſe Möglichkeit nun muß nothwendig anerkannt und zugegeben werden; ſie iſt durch ſich ſelbſt uns unwiderſtehlich klar und einleuchtend; wir können ſie nicht abläugnen, oder wir müßten auch zugleich die Möglichkeit unſerer eigenen Exiſtenz läugnen. In ſo fern alſo mit dem klaren Bewußtſeyn, oder mit der anſchauenden Vorſtellung unſerer eigenen Exiſtenz auch zugleich das klare Bewußtſeyn oder die anſchauende Vorſtellung, daß eben ſowohl auch noch unendlich viele andere Exiſtenzen außer uns und neben uns wenigſtens möglich ſind, in ſehr naher Verbindung ſteht, und gleichſam innigſt verwebt iſt; in ſofern iſt auch allerdings die Vorſtellung von Raume eine Vorſtellung, oder eine Anſchauung a priori, die, ſo wie das Bewußtſeyn unſerer eigenen Exiſtenz, uns durchaus nothwendig iſt. Wollte man alſo gleichwohl ſagen: „die „Dinge an ſich exiſtiren nicht im Raume, d. h. nicht

„außer

„außer und neben einander, ſondern wir ſtellen ſie „uns bloß im Raume vor, weil unſere Fähigkeit, ſie „wahrzunehmen, ſchlechterdings an dieſe Form ge„bunden iſt;“ ſo giebt man doch eben hiermit zu, daß die Vorſtellung von einem Raume außer uns, vermöge unſerer natürlichen und unabänderlichen Denkgeſetze, uns ſchlechterdings nothwendig iſt, wenn es uns möglich ſeyn ſoll, mehrere Dinge, oder eine Welt, als wirklich exiſtirend uns vorzuſtellen. Will man alſo demohnerachtet behaupten: die Dinge an ſich exiſtiren nicht im Raume; was heißt das anders, als verlangen, daß wir etwas glauben oder annehmen ſollen, was uns zu denken ſchlechterdings unmöglich iſt? Aber welch eine Forderung! Wie iſt es möglich, etwas zu glauben, was man gar nicht einmal denken kann? Heißt das nicht der Vernunft Gewalt anthun, und ihre Geſetze mit Füßen treten? Eins von beyden kann alſo nur Statt finden, entweder man muß die Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt gänzlich läugnen, wenn man den Raum für eine bloße ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit erklären will, wie denn Hn. Hofprediger Schulz in ſeiner Prüfung der K. C. Th. I. S. 181. auch ſelbſt ausdrücklich lehrt und zugiebt: man würde ſogar die Möglichkeit der Vorſtellung unſerer Dinge unmittelbar ſelbſt mit aufheben, wenn man das Daſeyn

des

des Raums wegdenken wollte oder könnte; oder, da dies eine offenbare Ungereimtheit ſeyn würde, ſo muß man zugeben, daß der Raum wirklich Etwas außer uns, nemlich die, von uns und unſerer Vorſtellung ganz unabhängige, a priori ſchon beſtehende, formale Möglichkeit des wirklichen, reellen Außereinanderſeyns der Dinge ſey.

4) Die Kantiſche Lehre von Raum und Zeit iſt alſo nicht allein ganz ohne allen bündigen Beweis, ſondern ſie iſt vielmehr wirklich auch ganz einleuchtend falſch. Denn Kant lehrt: „Raum und Zeit iſt eine bloße ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit, und zwar eine ſolche, wodurch die Vernunft gar nicht beſtimmbar iſt, oder, mit welcher die Vernunft gar nichts zu thun hat. S. Crit. d. r. V. S. 584. Wäre nun dies wahr; ſo müßte doch unſere Vernunft exiſtirende Dinge ohne allen Raum, d. h. ohne alles Außer- und Nebeneinanderſeyn, und ohne alle Zeit ſich denken können. Allein dies iſt ihr ja doch ſchlechterdings ganz unmöglich, wie auch Kant ſelbſt ausdrücklich ſagt: „wir können uns keinen Begriff davon machen, daß kein Raum iſt." Können wir nun aber das nicht; ſo muß auch jene Kantiſche Hypotheſe nothwendig falſch ſeyn. Denn unſere Vernunft ſelbſt kann es ſich ja ſchlechterdings nicht anders denken, als daß mehrere exiſtirende Dinge

außer-

außereinander und nebeneinander d. h. im Raume exiſtiren müſſen. Das Gegentheil anzunehmen, iſt ja alſo offenbar auch ganz vernunftwidrig. Wie kann es denn nun aber je erlaubt ſeyn, etwas Vernunftwidriges anzunehmen? Wie iſt es möglich, etwas zu glaubeu, was doch die Vernunft ſelbſt ſich nicht einmal als möglich denken kann? Will man alſo gleichwohl ſagen: Raum und Zeit iſt bloße ſubjective Vorſtellungsart; wirklich iſt es nicht ſo; ſo entſetzt man ja in der That die Vernunft ſelbſt eben hiermit auch zugleich alles ihres Anſehns; ſo gilt ſie nichts mehr; und ſo muß es denn erlaubt ſeyn, auch ſelbſt das allervernunftwidrigſte und ungereimteſte Zeug zu glauben! Denn wenn es einmal erlaubt iſt; warum nicht immer? Ja, ſo kann ich alles umkehren; ſo kann ich auch die ganze Sittenlehre umſtoſſen und kann behaupten: Tugend iſt nicht Tugend, und Laſter iſt nicht Laſter; Es iſt alles bloß ſubjective Vorſtellungart, an ſich ſelbſt aber Nichts! Wohin gerathen wir doch alſo? Wohin? Wohin? —

2ter Beweis. Dieſen zweyten Hauptbeweis nimmt Kant aus der Natur unſerer ſämtlichen contemplativen Erkenntniß her, und in die Form eines Syllogismus gebracht, lautet er ſo: alle unſere contemplative Erkenntniß, oder alles, was in unſerer Erkenntniß zur Anſchauung gehört, enthält nichts als Verhältniſſe, die wir in Raum und Zeit

neben einander und nach einander ſetzen und ordnen; nun ſind doch aber dergleichen Verhältniſſe nicht die Sachen oder Dinge an ſich ſelbſt; alſo ſind alle Verhältniſſe, nebſt ihrer Form, dem Raum und der Zeit, worin wir ſie ſetzen, nichts als Erſcheinungen, die außer unſerer Vorſtellung keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz haben. — Hier möchte man wohl ſagen: beweiſe die Schlußfolge! Denn offenbar iſt ſie in den Vorderſätzen gar nicht gegründet, d. h. in der Verbindung des Schlußſatzes mit den Vorderſätzen iſt nichts enthalten, wodurch man in die Nothwendigkeit geſetzt würde, dieſen aus jenen nothwendig ableiten und zugeben zu müſſen. Es iſt gar nicht anders möglich, als durch einen Sprung darauf zu kommen, der aber doch in einer richtigen und gültigen Schlußfolge durchaus gar nicht Statt finden kann und darf. Denn wenn es an ſich auch noch ſo wahr iſt, daß unſere Erkenntniß bloß Verhältniſſe, nicht aber Sachen oder Dinge an ſich ſelbſt enthält; ſo kann doch daraus in alle Ewigkeit nicht folgen: alſo ſind alle äuſſere Gegenſtände bloße Erſcheinungen, die nirgends exiſtiren, als in der ſubjectiven Form unſerer ſinnlichen Anſchauung. Nichts berechtiget, nichts nöthiget mich ja zu dieſer Schlußfolge! vielmehr nöthiget mich die Natur der Sache ſelbſt zu einer ganz entgegengeſetzten Schlußfolge. Denn ſo gewiß es auch iſt, daß meine Erkennt-

kenntniß nur Verhältniſſe, nicht Gegenſtände an ſich ſelbſt enthält; ſo iſt es doch auch eben ſo gewiß, daß ſie ſich auf wirkliche Gegenſtände, und auf Dinge an ſich ſelbſt bezieht. Denn ſonſt wäre ja meine Erkenntniß nicht Erkenntniß, ſondern ſie wäre ein bloßer Traum; eine bloße ſubjective, an ſich ſelbſt aber völlig leere Täuſchung; eben ſo leer, wie die Täuſchung eines Verrückten, der ſich für Gott den Sohn, oder des andern, der ſich für Gott den Vater hielt. — Ferner, ſo gewiß es auch iſt, daß Verhältniſſe nicht die Dinge an ſich ſelbſt ſind; ſo ſetzen ſie doch nothwendig Dinge an ſich ſelbſt voraus, denen ſie als Verhältniſſe zukommen. Auch ſchon in dem Ausdruck alſo: unſere Erkenntniß enthält bloße Verhältniſſe, liegt eine Zweydeutigkeit, womit Kant uns in die Irre führt. Denn offenbar giebt es ja eine zwiefache Art von Verhältniſſen; nemlich innere oder ſubjective, und äußere oder objective. Die innern betreffen bloß unſere Vorſtellungen, und beſtehn in ihrer innern Anordnung und Verbindung unter einander ſelbſt, und in dem gegenſeitigen Einfluſſe, den ſie auf einander haben, oder wodurch ſie ſich einander modificiren. Es giebt aber auch äußere oder objective Verhältniſſe, d. h. ſolche, die in der Anordnung und Verbindung der Objecte unſerer Erkenntniß an ſich ſelbſt, und unabhängig von unſern Vorſtellungen liegen. Nur von den Erſtern

kann man eigentlich ſagen, daß unſere Erkenntniß ſie enthält, und nur von dieſen gilt der Satz: ſie exiſtiren bloß in unſerm ſubjectiven Vorſtellungsvermögen. Ein offenbarer Fehlſchluß aber würde es ſeyn, wenn man auch die andere Art von Verhältniſſen darin mit einſchließen wollte. Denn der Natur der Sache ſelbſt nach kann man nicht ſagen: unſere Erkenntniß enthält dieſe Verhältniſſe an ſich ſelbſt; ſondern eigentlich kann man nur ſagen: ſie enthält Vorſtellungen von dieſen Verhältniſſen. Die Verhältniſſe an ſich ſelbſt ſind nicht in uns, ſondern außer uns, und kommen den Dingen an ſich ſelbſt zu. Denn entweder muß Kant geradehin läugnen, daß es Dinge an ſich ſelbſt auſſer uns gibt; oder er muß zugeben, daß ſie untereinander ſelbſt auch Verhältniſſe haben. Da er nun das Erſtere, wenigſtens hin und wieder einräumt; ſo muß er nothwendig auch das Letztere zugeben. Denn das Eine läßt ſich ohne das Andere gar nicht denken. Da er nun aber in ſeinem obigen Beweiſe beyde Arten von Verhältniſſen nicht gehörig unterſchieden, ſondern unbefugter Weiſe in einander gemiſcht hat; ſo hat er auch den Schlußſatz ſeines Beweiſes nicht rechtmäßig erſchloſſen, ſondern durch Verwirrung der Begriffe bloß erſchlichen; wenigſtens kann er nur alsdenn erſt gelten, wenn er erſt bewieſen hat, daß es außer uns keine Dinge an ſich

ſelbſt gibt, und daß unter ihnen keine Wechſelwir- kungen, oder keine gegenſeitige Verhältniſſe Statt finden. Zwar iſt es, leider, gewiß genug, daß ſeine Behauptungen am Ende wirklich dahin füh- ren; allein dieſe Behauptungen und ins beſondere ſeine Grundſätze von Raum und Zeit können doch nicht ſchon im voraus zu beweiſen dienen, ſo lange ſie ſelbſt noch unbewieſen ſind. Alſo ſchon wieder eine Inconſequenz und ein Zirkel zugleich. Denn offenbar wird ja in dieſem Beweiſe dasjenige als be- wieſen ſchon vorausgeſetzt, was doch durch ihn erſt bewieſen werden ſollte. — Wer wird übrigens nicht gerne einräumen, daß wir das eigentliche innere We- ſen der Dinge nicht kennen. Folgt denn aber dar- aus, daß wir von ihnen gar nichts wiſſen, oder gar, daß alle äußere Gegenſtände, wie Kant behauptet, bloße Erſcheinungen, bloße Vorſtellungen, an ſich ſelbſt aber Nichts ſind? Er giebt ja doch wenig- ſtens hin und wieder zu, daß Dinge an ſich ſelbſt wirklich exiſtiren, und daß ſie das Etwas ſind, wel- ches uns erſcheint. Können wir denn alſo aus der Art, wie ſie uns erſcheinen, nicht ſchon ſehr richtig auf die ihnen eigenthümliche, wenn auch nicht abſo- ſolut, doch relativ innere Beſchaffenheit ſchließen, die ſie an ſich ſelbſt haben? Nicht ſehr richtig ſchlieſ- ſen: ſie müſſen an ſich ſelbſt ſo und ſo beſchaffen ſeyn, weil ſie uns ſo und ſo erſcheinen? Denn es muß

ja doch ein Grund ſeyn, warum ſie uns gerade ſo und nicht anders erſcheinen, warum, z. E. das Object, das bey der Erſcheinung, die wir Menſch nennen, zum Grunde liegt, uns als ein Menſch, und nicht als ein Zuckerhut, oder als eine Statüe von Holz oder Stein erſcheint; oder warum das Object, das bey der Erſcheinung eines Hauſes zum Grunde liegt, uns als ein Haus, und nicht als eine Katze oder Hund, oder nicht als eine Baßgeige, oder als ein Baum erſcheint. Sollte nun der Grund hiervon bloß in uns, nicht aber in den Dingen oder Gegenſtänden an ſich ſelbſt liegen; ſo iſt es ja offenbar ganz unbegreiflich, warum die Erſcheinungen von einander ſo weſentlich verſchieden ſind, warum z. E. nicht eine in die andere ſich verwandeln könnte, warum es alſo an ſich ſelbſt unmöglich, oder widerſinnig ſeyn ſollte, Gold zu machen, oder einen Menſchen für einen Klotz zu halten. Denn liegt der Grund von allen Erſcheinungen bloß in mir ſelbſt, ſo muß ich auch nothwendig daraus machen können, was ich will. Da nun aber die Verſchiedenheit der Erſcheinungen in aller Abſicht von mir gänzlich unabhängig iſt; ſo iſt es auch nicht möglich, daß der Grund davon bloß ſubjectiv ſeyn ſollte oder könnte; ſondern er muß nothwendig in den Gegenſtänden an ſich ſelbſt liegen. Iſt nun aber dies; ſo kann ich auch aus der Art, wie ſie mir erſcheinen ſehr richtig

ſchlieſ-

ſchließen, wie ſie an ſich ſelbſt beſchaffen ſind, wenn ich auch ihr eigentliches Weſen, oder ihre abſolut innere Beſchaffenheit, d. h. die eigentliche Art und den eigentlichen Grund, wie und warum ſie das ſind, was ſie ſind, noch ſo wenig durchſchauen, erkennen und verſtehen kann. Genug ich weiß, ſo und ſo ſind ſie beſchaffen, weil ſie mir ſo und ſo erſcheinen. Denn wären ſie an und für ſich ſelbſt anders beſchaffen; ſo würden ſie auch nothwendig mir anders erſcheinen müſſen. Der Saturn z. E. erſcheint mir anders als die Venus, die Venus anders als der Mond, der Mond anders als die Sonne; eine Kanone anders als eine Windmühle; jedes dieſer Objecte muß alſo an ſich ſelbſt auch anders, als das andere beſchaffen ſeyn. Denn eine andere Art mir zu erſcheinen, erfordert auch nothwendig eine andere innere Beſchaffenheit, und aus einer andern innern Beſchaffenheit reſultirt auch nothwendig eine andere Auſſenſeite. Folglich kann man mit Recht von dieſer auf jene, wie von der Beſchaffenheit der Wirkung auf die Beſchaffenheit der Urſach zurückſchließen. So weiß ich z. E. ganz und gar nicht, was Kant ſeinem innern Weſen nach ſeyn mag; aber aus ſeiner Philoſophie, als einer Erſcheinung von ihm, kann ich doch wohl mit Grunde ſchließen, nicht allein daß er exiſtirt, ſondern auch, daß er ein ſehr großer und ungemein tiefdenkender Philo-

ſoph iſt. Denn anſtatt, daß andere gewöhnliche Menſchenkinder ihre Grillen gewöhnlich nur von der Oberfläche der Dinge abſchöpfen; ſo ſchöpft er die ſeinigen aus einer grundloſen Tiefe herauf, und ſchleudert dagegen das bischen Wahrheit, das wir noch gehabt haben, in einen Abgrund hinunter, vor dem nun Tauſende ſchwindeln! — In der That iſt es alſo auch gar nicht nöthig, das abſolut innere Weſen und die erſten uranfänglichen Beſtandtheile der Dinge zu kennen, um ſagen zu können: daß und was ſie ſind. Wenn ich z. E. mein Auge betrachte; ſo kenne ich freylich die uranfänglichen Beſtandtheile deſſelben nicht; aber ich habe auch gar nicht nöthig, ſie zu kennen, und demohnerachtet kann ich mit Recht und mit völliger Zuverläßigkeit ſagen: dieſer Gegenſtand iſt ein Auge, nicht bloß, er erſcheinet mir als ein Auge; er iſt es wirklich an und für ſich ſelbſt; und er würde aufhören das zu ſeyn, was er iſt, wenn es mir möglich wäre, ihn in ſeine uranfänglichen Beſtandtheile aufzulöſen. Oder wenn ich z. E. das Buch betrachte, das ich ſo eben vor mir habe, muß ich da nothwendig erſt wiſſen, aus was für uranfänglichen Beſtandtheilen das Papier und die Buchdruckerſchwärze beſteht, um ſagen zu können: das iſt Kants Critik der reinen Vernunft? Oder ſollte ich denn wirklich wohl im Ernſte glauben dürfen, daß ihr Geburtsort bloß

mein

mein Kopf, oder die ſubjective Form meines Verſtandes und meiner Sinne ſey? — Nein! — In Wahrheit, ich widerhohle es noch einmal, es wäre zu viel Stolz, wenn ich mir einbilden ſollte, daß ich die Kantiſche Philoſophie ſelbſt erdacht hätte! —

Dritter Beweis. Wenn man annehmen wollte, daß Raum und Zeit etwas wäre, was auſſer uns in den Dingen an ſich ſelbſt angetroffen werde, ſo würde folgen: daß Raum und Zeit die nothwendige Bedingung der Exiſtenz aller Dinge wäre, und auch alsdenn noch übrig bliebe, wenn gleich die Dinge an ſich ſelbſt völlig aufgehoben würden; nun iſt aber dies etwas Ungereimtes, und man verwandelt dadurch alles in bloßen Schein, indem man die Exiſtenz der Dinge von einem Undinge abhängig macht; alſo kann man nicht annehmen, daß Raum und Zeit etwas außer uns in den Dingen an ſich ſelbſt iſt. — Welch ein Schluß! Wenn man Raum und Zeit als etwas außer uns annimmt; ſo verwandelt man alles in bloßen Schein! Hm! hm!! Sollte man nicht ganz natürlich denken, daß die Sache gerade umgekehrt ſich ſo verhielte? Denn wenn es außer uns keinen Raum und Zeit giebt; wie iſt es möglich, daß es außer uns wirkliche, an ſich ſelbſt exiſtirende Gegenſtände geben kann? Dann iſt ja alſo wirklich alles bloßer Schein! — Jedoch wir müſſen unſern Kant darüber ſelbſt hören! —

„Es wäre, ſagt Er S. 69. meine eigene Schuld, „wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zäh„len ſollte, bloßen Schein mache.“

Ja, lieber Kant, es iſt wirklich lediglich deine eigene Schuld, daß wir am Ende ſchlechterdings nicht anders können, als alles zu bloßem Schein zu machen, wenn wir an deine Erſcheinungslehre glauben ſollen. Denn Beydes läuft am Ende wirklich ganz auf Eins hinaus! Erſcheinung iſt Schein, und Schein iſt Erſcheinung; nur mit dem kleinen, in der Sache ſelbſt aber wirklich nichts bedeutendem Unterſchiede, daß Schein eine vorübergehende nur von gewiſſen Umſtänden abhangende Erſcheinung, die ſogenannte Erſcheinung aber ein ſchon ganz gewöhnlicher, immer wiederkehrender, oder beſtändiger Schein iſt. — Hierbey macht nun Kant unter dem Texte eine Anmerkung, die folgender Maaßen lautet;

„Die Prädicate der Erſcheinung können dem „Objecte ſelbſt beygelegt werden, in Verhältniß auf „unſern Sinn, z. B. der Roſe, die rothe Farbe, oder „der Geruch, —

(NB. Das ganze Object, mit alle dem, was ihm die Erſcheinung beylegt, alſo nicht allein die rothe Farbe und der Geruch, ſondern auch die Roſe ſelbſt, exiſtirt aber NB. nirgends als in meiner Vorſtellung. So lehrt ja Kant, wie wir oben gehört haben, ganz ausdrücklich.

Hat

Hat denn alſo Schein und Erſcheinung, nach der Kantiſchen Theorie von der Letztern, nicht denſelben Sitz, nicht im Grunde daſſelbe Weſen? —)

„Aber der Schein, ſagt Kant weiter, kann niemals „als Prädicat dem Gegenſtande beygelegt werden.“—

(Freylich nicht! Aber auch die Prädicate der Erſcheinung ſollen ja nur den erſcheinenden Objecten, als Erſcheinungen, niemals aber den Dingen oder Gegenſtänden an ſich ſelbſt beygelegt werden dürfen. Iſt alſo nicht Beydes im Grunde Eins? Beydes im Grunde nichts? —)

„Eben darum, ſagt Kant, (kann nemlich der „Schein dem Gegenſtande niemals als Prädicat „beygelegt werden) weil er, was dieſem nur im „Verhältniß auf die Sinne oder überhaupt aufs „Subject zukommt, dem Object für ſich beylegt, „z. E. die zwey Henkel, die man anfänglich dem „Saturn beylegte.“

(Wie künſtlich doch das Falſche hinter dem Wahren hier verſteckt iſt. Freilich kann ich nicht ſagen: der Saturn hat zwey Henkel. Dies iſt nur Schein, und zwar nur zu Zeiten. Aber eben ſo wenig kann ich ja folglich mit Grunde ſagen, daß die zwey Henkel im Verhältniß auf die Sinne ihm bloß zukommen. Auch in dieſer Rückſicht kommen ſie vielmehr ihm gar nicht zu. Denn nach geſchehener Appellation

a ſenſibus male informatis ad ſenſus melius informandos ſprechen ja auch unſere Sinne die beyden Henkel ihm gänzlich ab, weil ſie alsdenn deutlich wahrnehmen, daß es ein bloßer optiſcher Betrug iſt, der ſie ihm beylegt. Dieſes Exempel paßt alſo gar nicht zu dem übrigen Inhalte dieſer Kantiſchen Behauptung. Denn nach dieſer ſetzt ja Kant den Schein, oder das, was er Schein nennt, eigentlich und hauptſächlich, oder lediglich darin, wenn man dem Objecte für ſich das beylegt, was ihm unſere Sinne beylegen. Nun denke man einmal, wie der gute Mann uns überliſten will. Denn offenbar giebt er ja hier vom Schein eine nicht allein ganz willkührliche und völlig ſprachwidrige, ſondern auch in der That ganz falſche Erklärung; eine Erklärung, die wir ſchlechterdings gar nicht zugeben können. Denn in derſelben ſetzt er ja ſchon als bewieſen voraus, was er doch noch nirgends bewieſen hat, und zuverläßig auch nie beweiſen wird. Er ſetzt dabey voraus, daß alle Gegenſtände der Sinne bloße Erſcheinungen, an ſich ſelbſt aber Nichts ſind, und daß es alſo bloßer Schein und bloſſer Selbſtbetrug ſeyn würde, wenn man glauben wollte, daß die Prädicate der Erſcheinungen auch wirkliche Beſchaffenheiten der Gegen-

ſtände an ſich ſelbſt bezeichnen. Das iſt ja aber offenbar petitio principii! Das geht ja nicht. Nicht das iſt Schein, was Kant ſo nennt, ſondern das iſt Schein, wenn man ſich Gegenſtände in der Sinnenwelt vorſtellt, die an ſich ſelbſt doch gar nicht exiſtiren, oder ihnen Beſchaffenheiten beylegt, die ihnen als Dingen an ſich ſelbſt doch gar nicht zukommen. Wenn z. E. der Patient in der Fieberhitze dieſe oder jene fürchterlichen Gegenſtände oder an den wirklichen Gegenſtänden ſich Beſchaffenheiten vorſtellt, die ihnen an ſich ſelbſt gar nicht zukommen; ſo wird jedermann ſagen, es ſcheint dir nur ſo; dieſe Gegenſtände oder dieſe Beſchaffenheiten exiſtiren bloß in deiner Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber ſind ſie Nichts! Gerade eben ſo ſollen wir ja nun aber auch nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre denken; wir ſollen glauben, daß die Gegenſtände, die unſer ſinnliches Anſchauungsvermögen im Raume und Zeit uns darſtellt, bloß in unſerer Vorſtellung exiſtiren, an ſich ſelbſt aber Nichts ſind. Wie ſind denn alſo Schein und Erſcheinung, ihrem innern Weſen nach, von einander unterſchieden? —)

„Kant ſagt: was gar nicht am Objecte an ſich „ſelbſt, jederzeit aber im Verhältniſſe deſſelben zum

„Subjecte anzutreffen und von der Vorſtellung des „Erſtern unzertrennlich iſt, iſt Erſcheinung.“

(Um Vergebung, da muß ich doch nun fragen: was ſind denn alſo, z. E. unſere Hände und Füße? Nach dieſer Kantiſchen Erklärung, und bey vorausgeſetzter Richtigkeit ſeiner Erſcheinungslehre, könnten ſie nicht Erſcheinung, ſondern ſie müßten bloßer Schein ſeyn! Denn 1) wo ich ſie wahrnehme, da ſind ſie jederzeit am Objecte, am Menſchen ſelbſt; 2) ſie ſind aber gleichwohl im Verhältniſſe des Objects zu meinem Subjecte, oder zu meinen Sinnen, nicht jederzeit anzutreffen; denn ich ſehe auch Menſchen, die theils keine Hände, theils keine Füße haben; 3) auch ſind ſie vom Objecte, und von der Vorſtellung deſſelben nicht unzertrennlich; — Dies beweiſet beſonders jede Bataille! — Man ſieht alſo wol, daß nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre Schein und Erſcheinung von einander gar nicht weſentlich verſchieden iſt! —)

„Und ſo werden, ſagt Kant weiter, die Prädi„cate des Raums und der Zeit mit Recht den Gegen„ſtänden der Sinne, als ſolchen (NB. als ſolchen) „beygelegt, und hierin iſt kein Schein.“ —

(Nach dem gewöhnlichen und richtigen Sprachgebrauche, allerdings! Denn jedermann nennt

das

das Schein, was ſich nicht wirklich ſo verhält. Nun nehme man z. E. nur den Raum. Indem ich die Gegenſtände darin anſchaue und neben einanderſetze; ſo ſtelle ich mir ja offenbar etwas vor, was ſich nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre ganz und gar nicht ſo verhält. Denn der Raum, wie Kant ſelbſt S. 39. ſagt, wird ja als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt; allein dies iſt er doch nicht wirklich. Denn nach eben dieſer Kantiſchen Erſcheinungslehre iſt er ja weiter nichts, als eine bloße ſubjective Form unſerer ſinnlichen Anſchauung. Dieſe ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit kann doch nun aber auf keine Weiſe und um ſo weniger unendlich groß, oder eine wirkliche unendliche Größe ſeyn, je weniniger wir ſelbſt jemals wirklich unendlich groß ſind. Da nun aber gleichwohl der Raum, worin ich meine Gegenſtände ſehe, als etwas unendlich Großes vorgeſtellt wird; ſo wird ja offenbar hiermit etwas vorgeſtellt, was ſich gar nicht wirklich ſo verhält. Folglich iſt ja auch darin bloßer Schein! —)

„Dagegen, fährt Kant fort, wenn ich der Roſe „an ſich die Röthe, dem Saturn die Henkel, „oder allen äußern Gegenſtänden die Ausdehnung „an ſich beylege, ohne auf ein beſtimmtes Verhält„niß

„niß dieſer Gegenſtände zum Subject zu ſetzen, und „mein Urtheil darauf einzuſchränken; alsdenn allererſt entſpringt der Schein.“

(Wenn ich alſo der Roſe an ſich die Röthe, und den äußern Gegenſtänden an ſich Ausdehnung beylege; ſo iſt das eben ſo wohl bloßer Schein, oder ſinnlicher Betrug, als wenn ich dem Saturn Henkel beylege? Ich kann und darf alſo eben ſo wenig ſagen, die Roſe iſt roth, und die äußern Gegenſtände haben Ausdehnung, als ich ſagen kann: der Saturn hat Henkel? — Nun, ſo iſt es denn doch wohl klar genug, daß das Kantiſche Syſtem alles in bloßen Schein verwandelt. Vorhin erklärte er doch noch die rothe Farbe der Roſe für ein Prädicat der Erſcheinung; aber auch dies nimmt er nun ausdrücklich hier wiederum zurück, indem er ſie mit den Henkeln des Saturns in eine Claſſe ſetzt, und ſo wird denn alſo alles bloßer Schein. Zwar liegt hierbey abermals die obige willkührliche und unrichtige Erklärung vom Scheine zum Grunde; allein wie wenig ihn dieſe von dieſem gerechten Vorwurfe retten kann, liegt am Tage. Denn offenbar iſt ja Schein im Grunde eben das, was die Kantiſche Erſcheinungen ſind, und entſpringt auch völlig eben ſo, wie Kant dieſe entſpringen läßt. Nach

ſeiner

ſeiner eigenen Erklärung nemlich iſt ja das, was Er Erſcheinung nennt, nichts anders, als das beſtändige Verhältniß des Objects zum Subjecte. Nun würde dies freylich nach jeder andern Philoſophie unendlich mehr, als bloſſer Schein ſeyn; allein nach der Kantiſchen, nach welcher jedes Object der Sinne bloß in unſerer Vorſtellung exiſtirt, an ſich ſelbſt aber Nichts iſt, bleibt zwiſchen Schein und Erſcheinung ſchlechterdings gar kein innerer und weſentlicher Unterſchied übrig. Denn auch der Schein entſteht ja aus dem Verhältniſſe eines durch die productive Einbildungskraft gegebenen Gegenſtandes zu unſern Sinnen. Die productive Einbildungskraft gibt ihn, und unſere dadurch afficirte Sinnlichkeit läßt alsdenn im Raume und in der Zeit ihn uns erſcheinen. Auf eben die Art entſtehen ja nun aber nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre auch alle Erſcheinungen. Der Verſtand iſt nemlich Urheber der Erfahrung und aller der Gegenſtände, die darin angetroffen werden; (S. 127.) als productive Einbildungskraft erzeugt er die Geſtalten, (S. 162. coll. 204.) beſtimmt die Sinnlichkeit, (S. 161.) und dieſe läßt alsdenn die auf ſolche Art erzeugte Geſtalten im Raume und in der Zeit erſcheinen. Offenbar ſind alſo

nach

nach dieſer Philoſophie Schein und Erſcheinung ihrer innern weſentlichen Beſchaffenheit nach gar nicht unterſchieden; ſondern wenn man ja noch einen Unterſchied machen will, ſo beſteht er bloß in der zufälligen Beſtimmung: daß Schein nur zuweilen und unter beſondern nicht immer Statt, findenden Umſtänden und Veranlaſſungen; Erſcheinung aber gewöhnlich und für beſtändig erſcheint. Beydes aber iſt doch ſeinem innern Weſen nach ganz daſſelbe, und kommt darin mit einander völlig überein, daß eins wie das andere bloß in unſerer Vorſtellung exiſtirt, an ſich ſelbſt aber Nichts iſt! — Jedoch wir wollen weiter hören! —)

„Dieſes, heißt es im Texte ſelbſt nun weiter, „geſchieht aber nicht nach dem Princip der Idealität aller unſerer ſinnlichen Anſchauungen.“

(NB. Man merke alſo wohl: alle unſere ſinnlichen Anſchauungen ſind bloß idealiſch; wir werden von dieſem Satze nachher Gebrauch machen.)

„Vielmehr, wenn man jenen Vorſtellungsformen (Raum und Zeit) objective Realität beylegt; „ſo kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde.“ —

(Freylich, wenn man Raum und Zeit ſchon im Voraus für Undinge anſieht, oder überhaupt ſich davon unrichtige Begriffe macht; ſo kann man es wohl nicht vermeiden, daß nicht unrichtige Folgen daraus fließen ſollten. Wenn man aber Raum und Zeit für das nimmt, was ſie ſind, nemlich für nothwendige Bedingungen der reellen Exiſtenz aller endlichen Dinge, oder für die Art und Weiſe, wie alle endliche Dinge, wenn ſie exiſtiren, nothwendig exiſtiren müſſen; ſo müßte es doch wirklich ſonderbar zugehn, wenn man eben dadurch, daß man etwas glaubt, auch zugleich das gerade Gegentheil glauben müßte. — Jedoch man höre den Beweis! —)

„Denn, ſagt Kant, (S. 70.) wenn man den „Raum und die Zeit, als Beſchaffenheiten anſieht, „die, ihrer Möglichkeit nach, in Sachen an ſich an„getroffen werden müßten, und überdenkt die Unge„reimtheiten (?) in die man ſich alsdenn verwickelt, „indem zwey unendliche Dinge, die nicht Subſtan„zen, auch nicht etwas wirklich den Subſtanzen In„härirendes, dennoch aber Exiſtirendes, ja die noth„wendige Bedingung der Exiſtenz aller Dinge ſeyn „müſſen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle exi„ſtirende Dinge aufgehoben werden; ſo kann man „es dem guten Berkley wohl nicht verdenken, wenn

„er

„er die Körper zu bloßem Schein herabſetzte; ja es
„müßte ſogar unſere eigene Exiſtenz, die auf ſolche
„Art von der für ſich beſtehenden Realität eines Un-
„dings, wie die Zeit (iſt das nicht petitio principii?)
„abhängig gemacht wäre, mit dieſer in lauter Schein
„verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die ſich
„bisher noch niemand hat zu Schulden kommen
„laſſen.“

(NB. Kant gebraucht hier, bis auf einen, lauter Ausdrücke, die ſehr zweydeutig und eben darum auch ſehr verfänglich ſind. Der Ausdruck „Beſchaffenheiten“ wenn er von Raum und Zeit gebraucht wird, iſt gar nicht adäquat, eben darum, weil er zu unbeſtimmt iſt. Denn er könnte leicht zu dem Irrthume verleiten, als ob Raum und Zeit eben ſolche Beſchaffenheiten der Dinge ſeyn ſollten, wie es z. E., die Farbe, oder der Geruch ſind. Wären Raum und Zeit ſolche Beſchaffenheiten; ſo ließe es ſich freylich denken, daß Dinge exiſtiren könnten, denen dieſe Beſchaffenheiten nicht zukämen. Ferner „zwey unendliche Dinge“ — iſt ebenfalls ein verfänglicher Ausdruck. Denn es könnte ſcheinen, als hielte man Raum und Zeit auf eben die Art für unendliche Dinge, wie man z. E. von Gott ſagt, daß er ein Ens infinitum iſt. Raum und Zeit ſind im eigentlichen

lichen und engſten Verſtande keine Dinge, und alſo kann man eigentlich auch nicht ſagen, daß ſie unendliche Dinge ſind. Eben ſo kann man auch nicht füglich, wenigſtens nicht ganz ohne Zweydeutigkeit, ſagen: ſie ſind etwas Exiſtirendes. Denn wenn das Wort ſubſtantive genommen wird; ſo denkt man dabey leicht an ein gewiſſes Concretum, das für ſich ſelbſt, ohne Rückſicht auf etwas anders Subſiſtenz hat. Nun kann man zwar wohl ſagen: Raum und Zeit exiſtiren; aber doch nicht ſo, wie man von Subſtanzen ſagt, daß ſie exiſtiren; ſondern nur ſo, wie etwa irgend eine nothwendige Bedingung exiſtiren kann. — Endlich kommt denn doch nun Kant auch auf den rechten und völlig adäquaten Ausdruck, nemlich: Raum und Zeit ſind die nothwendigen Bedingungen der Exiſtenz aller Dinge. — Und allerdings, ſo iſt es in der That. Denn was nirgends und niemals exiſtirt, das exiſtirt auch wahrhaftig ganz und gar nicht. Mir iſt es wenigſtens unbegreiflich, wie es möglich wäre, daß Kant exiſtiren könnte, wenn für ihn kein Raum in der Welt wäre! — Aber, ſagt Kant: „ſo macht man unſere Exiſtenz von einem Undinge abhängig, und verwandelt ſie dadurch in bloßen Schein;

eine Ungereimtheit, die ſich noch niemand hat zu Schulden kommen laſſen.“ Wie! Von einem Undinge? Aber eben darüber iſt ja noch erſt die Frage, ob Raum und Zeit ein Unding iſt, d. h. ein Prädicat der Dinge, das einen Widerſpruch in ſich faßt, und wobey ſich gar nichts Vernünftiges denken läßt. Darüber ſtreiten wir ja eben, und gleichwohl ſpricht hier Kant durch einen Machtſpruch ſo darüber ab, als ob es ſchon bewieſen wäre? Iſt das nicht zu voreilig? — Wie? Man verwandelt unſere Exiſtenz in bloßen Schein, wenn man ſie von Raum und Zeit abhängig macht? Wie denn ſo? Wie iſt es denn möglich, in bloßen Schein etwas dadurch zu verwandeln, wenn man anerkennt, daß die Wirklichkeit deſſelben von einer gewiſſen nothwendigen Bedingung abhängig ſey? So wenig ich im Stande bin, mich von der Richtigkeit dieſer Kantiſchen Behauptung zu überzeugen; ſo ſehr freuet es mich hingegen, daß es Kant ſelbſt für eine Ungereimtheit erklärt, wenn es Jemand wagt, unſere eigene Exiſtenz in bloßen Schein zu verwandeln. Aber, was ſoll ich ſagen? Nach unſerm Kant iſt doch gleichwol Raum und Zeit, und alles, was darinnen iſt, eine bloße Erſcheinung. Da nun auch unſere eigene Exi-

ſtenz nicht anders, als in Raum und Zeit, gedacht werden kann; ſo iſt folglich auch dieſe eine bloße Erſcheinung. Nun ſind ja aber nach eben dieſem Kant alle Erſcheinungen an ſich Nichts! Was nun aber an ſich Nichts iſt; das verhält ſich doch nicht wirklich ſo, wie es uns erſcheint; es iſt alſo bloßer Schein. Folglich iſt auch unſere eigene Exiſtenz weiter nichts, als bloßer Schein, weil dasjenige, worin ſie nothwendig gedacht werden muß, an ſich Nichts iſt. Wenn nun alſo Kant dieſe Behauptung hier verwirft, und ſie der Ungereimtheit beſchuldigt, und zwar mit Recht; ſo verurtheilt er in der That ſich ſelbſt, und ſeine eigene Grundſätze. Denn er ſelbſt hat ja vorhin ſolche Grundſätze aufgeſtellt, woraus das nothwendig folgt, wovon er hier ſagt, daß man durch die Behauptung deſſelben ſich einer Ungereimtheit ſchuldig mache. Er ſelbſt ſtößt nun alſo eben hiermit das gänzlich wieder um, was er vorhin behauptet hatte. Denn wenn unſere Exiſtenz, wie er doch hier deutlich und ausdrücklich zu geſtehen ſcheint, eine reelle Exiſtenz wirklich iſt, nicht aber bloße Erſcheinung, oder ein bloßer leerer Schein, der nichts Wirkliches und nichts Beharrliches zum Grunde hat; ſo folgt auch ſchon von ſelbſt hieraus,

daß Raum und Zeit nicht davon abgeſondert werden kann. Denn, wie geſagt, Raum und Zeit ſind nothwendige Bedingungen der reellen Exiſtenz aller endlichen Dinge; oder die Art und Weiſe, wie alle endliche Dinge, wenn ſie exiſtiren, nothwendig exiſtiren müſſen. Denn endliche Dinge können das, was ſie ſind, oder was ſie ſeyn und werden ſollen, nicht alles auf einmal ſeyn; ſondern ihrer Natur nach können ſie nur nach und nach von einem Zuſtande ihres Seyns zu dem andern fortgehn. Aber eben dieſe Reihe und Folge ihrer innern Veränderungen und ihrer äußern Verhältniſſe nennt man Zeit; alſo müſſen alle endliche Dinge nothwendig in der Zeit ſeyn. Wenn nun aber mehrere ſolche Dinge wirklich exiſtiren; ſo müſſen ſie doch nothwendig außereinander und nebeneinander exiſtiren. Eben dieſes Außereinander- und Nebeneinanderſeyn der wirklichen Dinge nennt man nun aber Raum; alſo müſſen alle wirkliche Dinge nothwendig im Raume exiſtiren. Mir iſt es wenigſtens nicht möglich, dieſe durch ſich ſelbſt ſo einleuchtende Sätze anders zu denken. Kann es Jemand, der thue es; Ich kann nicht anders! — Noch Eins! Kant ſagte vorhin: auch ſogar unſer eigenes Daſeyn werde in lauter Schein ver-

wandelt, wenn man es von einem ſolchen Un-
dinge, als wofür er Raum und Zeit erklärt,
abhängig mache. Nun hat doch aber unſer
guter Kant ſelbſt von dieſem Undinge, wie er
es nennt, unſer ganzes Vorſtellungsvermögen
abhängig gemacht; wird denn alſo zugleich mit
dieſem Undinge nicht auch unſer ganzes Vor-
ſtellungsvermögen aufgehoben, und in bloßen
Schein verwandelt? Keineswegs, höre ich
ſchon alle Kantianer mir entgegen rufen; „denn
„nach Kant iſt ja Raum und Zeit, bloß die
„Form unſeres Vorſtellungsvermögens, und
„unſerer ſinnlichen Anſchauung, (Forma ſive
„modus cogitandi atque percipiendi;) wie ſoll-
„te denn alſo das Vorſtellungsvermögen ſelbſt
„dadurch aufgehoben werden können, wenn
„die Art und Weiſe beſchrieben wird, die un-
„ſer Vorſtellungsvermögen nothwendig befolgt,
„und davon es abhängt. Eins kann ja viel-
„mehr ohne das andere nicht gedacht werden,
„und gar nicht Statt finden.“ — Recht ſchön!
Wie! wenn ich nun aber dagegen ſagte: Raum
und Zeit iſt nichts anderes, als die Form oder
die Art und Weiſe zu exiſtiren, (Forma ſive
modus exiſtendi;) wie ſollte denn alſo die Exi-
ſtenz ſelbſt dadurch aufgehoben, oder in bloßen
Schein verwandelt werden können, wenn die

Form oder die Art und Weiſe beſchrieben wird, der jede Exiſtenz gleichzeitiger und veränderlicher Dinge nothwendig unterworfen iſt? Das Eine kann ja vielmehr ohne das Andere gar nicht gedacht werden, und gar nicht Statt finden; eben ſo wenig als eine facultas cogitandi ohne einen modus cogitandi gedacht werden, oder Statt finden kann. Entweder exiſtirt alſo ganz und gar Nichts; oder es muß einen modum exiſtendi haben. Es kann nicht alles auf einmal ſeyn; folglich muß alles Endliche, als etwas beſtändig Veränderliches, nothwendig in der Zeit ſeyn; es kann auch nicht alles in einem Puncte ſeyn; folglich muß es außereinander und nebeneinander, d. h. im Raume ſeyn. Nun frag' ich einen Jeden: habe ich nicht ganz aus denſelben Grundſätzen geſchloſſen, woraus Kant ſelbſt zu ſchließen nicht umhin kann, wenn er nicht will, daß unſer ganzes Vorſtellungsvermögen und folglich auch unſere ganze Exiſtenz, in bloßen Schein verwandelt werden ſoll? Kann er denn aber wohl verlangen, daß ein Satz bloß für ihn, nicht aber für mich und für andere gelten ſoll? Wie iſt es denn nun alſo möglich, daß durch den Grundſatz: Raum und Zeit ſind die Form oder die Art und Weiſe, und mithin die nothwen-

wendige Bedingung der wirklichen Exiſtenz aller endlichen Dinge, — daß, ſage ich, durch dieſen Grundſatz gleichwohl alles, alles in bloßen Schein verwandelt werden könnte? — Alſo ſchon wieder eine Inconſequenz!! Geſetzt nun aber, wir wollten es unſerm Kant, aller geſunden Vernunft zum Trotz, einmal einen Augenblick zuglauben: man könne es bey dieſem Grundſatze nicht vermeiden, daß nicht alles in bloßen Schein verwandelt werde; ſo wäre das freylich ein großes Unglück; indeſſen müßte man ſich denn damit tröſten, daß man dieſem Unglück doch nicht entgehen könne, man möge es auch anfangen, wie man wolle. Denn es iſt gerade eben daſſelbe, worin die Kantiſche Philoſophie uns vollends ganz unvermeidlich ſtürzt. Kant verſichert zwar, daß es damit keine Noth habe; allein man kann ſich darauf nicht verlaſſen. Denn zu gleicher Zeit, wie wir oben gehört haben, ſagt er uns doch ganz ausdrücklich, daß alle unſere ſinnliche Anſchauungen bloß idealiſch ſind. Nun iſt es doch aber ein richtiger Schluß: alles, was bloß idealiſch iſt, und doch zugleich als ſo etwas vorgeſtellt wird, was ſich wirklich außer uns befindet, und vor unſern Augen gleichſam daſteht, das iſt weiter nichts,

als bloßer Schein. Nun ſtellen wir uns doch nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre lauter Gegenſtände vor, die bloß idealiſch ſind; und gleichwohl ſtellen uns doch unſere Sinne dieſe Gegenſtände als ſolche vor, die ſich wirklich außer uns befinden, und alle Welt glaubt es auch; alſo geben uns unſere Sinne nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre bloßen Schein. Die Sache verhält ſich alſo eigentlich gerade umgekehrt; wenn man die Kantiſche Erſcheinungslehre annimmt; ſo wie die Critik der Vernunft ſie uns vorträgt; ſo kann man nicht vermeiden, daß nicht alles in bloßen Schein verwandelt werde. —)

Vierter Beweis. In der natürlichen Theologie iſt man ſorgfältig darauf bedacht, die Bedingungen des Raums und der Zeit von Gott und ſeiner Anſchauung gänzlich zu entfernen; nun kann und darf man aber doch dieſes nicht, wenn man Zeit und Raum zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt, und zu Bedingungen alles Daſeyns überhaupt macht; alſo bleibt nichts weiter übrig, als daß man Raum und Zeit bloß zu ſubjectiven Formen unſerer ſinnlichen Anſchauung macht. — — Auch dieſem Schluſſe fehlt es durch und durch an der nöthigen Conſiſtenz und an erforderlicher Bündigkeit. Denn er ſchließt nicht aus richtigen, genau beſtimmten Principien

cipien; ſondern bloß aus Misdeutung deſſen, was man in der natürlichen Theologie eigentlich lehrt und lehren muß. „Man iſt ſorgfältig darauf bedacht, „von Gott und ſeiner Anſchauung, die Bedingun„gen des Raums und der Zeit hinwegzuſchaffen.“ — Aber, lieber Kant, was heißt denn das? Doch wohl nichts weiter, als: Gott hat nicht nöthig, das, was iſt, ſo wie wir, nur allmählig und nacheinander anzuſchauen; ſondern ſeine Anſchauung umfaßt alles, was da iſt, auf einmal und, ſo zu ſagen, mit einem einzigen Blicke. Folgt denn nun aber daraus: alſo giebt es keine Zeit, d. h. keine wirkliche Reihe und Folge der Dinge? Nicht doch! Beydes kann ja vielmehr ſehr wohl mit einander beſtehn. Denn niemand wird doch wohl behaupten können oder wollen, daß es der Vollkommenheit Gottes entgegen ſey, dasjenige, was im Raume und in der Zeit wirklich iſt, auch als ſo etwas anzuſchauen und ſich vorzuſtellen, was auf dieſe Weiſe iſt, und ſeyn muß. Denn wenn Er es als etwas Anderes anſchauete und ſich vorſtellte; ſo irrte er ſich ja, und erkennete die Dinge nicht ſo, wie ſie an ſich ſelbſt doch wirklich ſind. Da nun alſo alle endliche Dinge im Raume und in der Zeit wirklich ſind, und nothwendig ſeyn müſſen; und da es nicht möglich iſt, daß die Erkenntniß Gottes mit der wahren und wirklichen Beſchaffenheit der Dinge nicht ganz vollkom-

men und auf das Allergenaueſte übereinſtimmen ſollte; ſo folgt, daß Gott alle endliche, außer ihm wirklich exiſtirende Dinge gar nicht anders anſchauen und ſich vorſtellen könne, als nur als ſolche, die im Raume und in der Zeit nebeneinander und nacheinander exiſtiren, d. h. er erkennt die Dinge, ihrer Natur, ihrer Verbindung, ihrem Zuſammenhange, und ihrer Ordnung nach, gerade ſo, wie ſie wirklich ſind. Denn eine Welt, worin überall der vollkommenſte Zuſammenhang und die zweckmäßigſte Ordnung herrſcht und herrſchen muß, kann er doch nicht als Chaos betrachten, worin keine Ordnung und kein Zuſammenhang herrſcht; eine Welt, die wirklich unermeßlich groß iſt, kann er doch nicht als eine ſolche betrachten, die keine Größe, ſondern nur die Beſchaffenheit eines mathematiſchen Punctes hat; die Wirkungen, die erſt nach ihren Urſachen da ſind, kann er doch nicht ſo ſich vorſtellen, als ob ſie ſchon vor ihren Urſachen da wären; das aufeinander Folgende doch nicht als etwas Gleichzeitiges, d. h. als etwas, das ſich nicht einander folgte; das Veränderliche doch nicht als etwas Unveränderliches; das, was entſtanden iſt, und auch wieder vergeht, doch nicht ſo, als ob es nicht entſtanden wäre, und nicht vergehen könnte oder würde; das, was unvollkommen iſt, und nur nach und nach erſt wachſen, und vollkommner werden kann, doch nicht als etwas,

das

daſs ſchon auf einmal ganz vollkommen wäre; das Kind z. E. doch nicht als einen Mann, und den Mann, z. B. einen Kant, doch nicht als ein unmündiges Kind, u. ſ. w. Geſetzt nun alſo; es exiſtirt wirklich eine Welt, und zwar eben auf dieſe jetzt beſchriebene Art im Raume und in der Zeit; ſo iſt auch der Vollkommenheit Gottes auf keine Weiſe entgegen, ſie als eine ſolche anzuſchauen und ſich vorzuſtellen. Vielmehr könnte er nicht Gott, nicht der Allwiſſende und Allervollkommenſte ſeyn, wenn er ſie nicht ſo anſchauete, und ſich vorſtellte. Iſt nun aber dies; ſo hat man ja auch von dieſer Seite her nicht den geringſten gültigen und vernünftigen Grund, die objective Realität des Raums und der Zeit für ein Unding zu erklären. Wollte man aber gleichwohl behaupten, daſs man in Gott etwas Unſchickliches ſetze, wenn man dieſe Anſchauungsart ihm beylege: ſo würde dieſer Vorwurf das Kantiſche Syſtem eben ſowohl, als das Meinige, treffen. Denn nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre ſind wir doch wenigſtens diejenigen, die im Raume und in der Zeit ſich alles vorſtellen; iſt nun aber dies; ſo muſs auch zugegeben werden, daſs etwas da iſt, was auch Gott ſelbſt nicht anders anſchauen und ſich vorſtellen kann, als nach den Bedingungen des Raums und der Zeit; oder man müſste denn behaupten wollen, daſs Gott von unſerer Anſchauungsart und

dem geſamten Inhalte derſelben keine Kenntniß habe, und folglich auch nicht allwiſſend ſey. — Wenn wir alſo Raum und Zeit von Gott entfernen, oder wenn wir lehren: Gott ſey nicht in Raum und Zeit; ſo wollen wir damit nur ſoviel ſagen: Gott iſt an keine Einſchränkungen des Raums gebunden, d. h. ſeine Vollkommenheiten, ſeine Allmacht, Allwiſſenheit, Weisheit und Güte ſind in keinen Raum, in keine Grenzen eingeſchloſſen; ſie ſind grenzenlos, oder ſowohl intenſive, als extenſive ganz unendlich; Er hat alſo auch nicht nöthig, die Dinge, die im Raume, d. h. außereinander und nebeneinander in der Welt wirklich exiſtiren, gleichſam die Revüe paſſiren zu laſſen; ſondern er überſieht ſie alle auf einmal, oder ſie ſind ihm alle auf einmal, vermöge ſeiner Allwiſſenheit, oder vermöge ſeiner ganz uneingeſchränkten und allumfaſſenden Anſchauung vollkommen gegenwärtig; — Er iſt nicht in der Zeit, d. h. alles, was er iſt, das iſt er auf einmal, und was er erkennt, das erkennt er auf einmal; ſeine Exiſtenz iſt in keine Zeitgrenzen eingeſchloſſen; er iſt kein Zeitweſen, ſondern ein Weſen ohne Anfang und Ende, ohne Wechſel und Veränderung; Gott leidet alſo nichts von dem Fortgange der Zeit; er veraltet nie, und wird auch nie entkräftet oder hinfällig; ſeine Vollkommenheit nimmt weder ab noch zu, ſondern er iſt beſtändig immer eben derſelbe, und es

kann eben ſo wenig ein Zeitpunct gedacht werden, wo er noch nicht geweſen wäre, als ein Zeitpunct, wo er entweder gar nicht, oder nicht mehr das wäre, was er iſt. — Dies heißt Raum und Zeit von Gott entfernen. — „Aber, ſagt Kant, mit welchem Rech„te kann man dieſes thun, wenn man beyde vorher „zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt gemacht hat;“ —

(Wenn wir ſagen: Raum und Zeit ſind Formen der Dinge, woran ihre Exiſtenz nothwendig gebunden iſt; folgt denn daraus, daß hiermit dieſe Form auf eben die Art auch auf Gott übertragen wird, und übertragen werden muß; und zwar dergeſtalt, daß die allerhöchſte oder abſolute Vollkommenheit Gottes dadurch geſchmälert oder eingeſchränkt werde? Wenn Kant dies behaupten wollte; ſo würde er in der That wider ſich ſelbſt ſtreiten. Denn er ſelbſt nimmt ja an, daß Raum und Zeit die nothwendige Form unſerer ſinnlichen Anſchauung, und alſo der Exiſtenz oder des Charakters unſeres denkenden Ichs in der Sinnenwelt ſey. Er giebt alſo zu, daß dieſe Form irgendwo in der Welt wirklich Statt finde. Wenn aber irgendwo; warum nicht überall? Iſt es nicht in Rückſicht auf Gott vollkommen einerley, ob dieſe Form nur einer Art von Dingen, oder vielen Tauſenden derſelben;

oder

oder allen in aller Abſicht zukommt? Geht denn Gott darunter etwas ab, wenn dieſe Form nicht bloß einer Art von Dingen, ſondern allen ohne Ausnahme, und zwar nicht bloß in Anſehung ihres Anſchauungsvermögens, ſondern auch in Anſehung ihrer ganzen Exiſtenz überhaupt ſchon zukommt? Ich ſehe wenigſtens gar nicht ab, wie dies in Abſicht auf Gott einen Unterſchied machen könnte. Denn wenn wir ſagen: Gott ſtellt ſich die Dinge ſo vor, wie ſie ſind; er ſtellt ſie folglich ſich im Raume und in der Zeit vor, weil ſie wirklich im Raume und in der Zeit exiſtiren; geht denn dadurch der Vollkommenheit Gottes etwas ab? Gewiß nicht! Es iſt vielmehr ſo weit entfernt, daß wir hiermit etwas Unſchickliches in Gott ſetzen, und ſeinen Vollkommenheiten etwas entziehn ſollten; daß er vielmehr nicht der Allervollkommenſte ſeyn könnte, wenn ſeine Erkenntniß mit der wirklichen Natur und Beſchaffenheit der Dinge nicht ganz vollkommen und auf das allergenaueſte übereinſtimmte. Raum und Zeit mag alſo noch ſo ſehr die Form, oder die Bedingung ſeyn, an welche die Exiſtenz aller endlichen und eingeſchränkten Dinge nothwendig gebunden iſt; ſo kann dennoch, theils nichts deſtoweniger Raum und Zeit, in

dem Sinne nemlich, wie wir es vorhin angegeben haben, mit Recht von Gott entfernt werden, theils iſt es hingegen auch ganz unläugbar, daß ſeiner Vollkommenheit ganz und gar nichts dadurch abgeht, wenn man Raum und Zeit zu nothwendigen Formen der wirklichen Exiſtenz aller Dinge an ſich ſelbſt macht. Ja, es iſt ſogar unmöglich, auch nur im geringſten noch wirklich anſtändig, groß und erhaben von Gott denken zu können, wenn man Raum und Zeit, als objective Formen der Dinge, gänzlich aufhebt. Denn ſeine Allmacht, Allwiſſenheit, Allweisheit und Allgüte erfordert ja nothwendig, daß er außer ſich wirken und dadurch dieſe ſeine Eigenſchaften äußern und offenbaren könne. Wie iſt es aber möglich, daß Er außer ſich wirken könne, wenn es außer Ihm ſchlechterdings gar keinen Raum giebt? Hebt man alſo dieſen auf; ſo hebt man eo ipſo auch alle dieſe göttliche Eigenſchaften, ihren einzigmöglichen Wirkungskreis, und folglich in der That auch ſogar Gott ſelbſt auf. —)

„und zwar zu ſolchen, fährt Kant fort, die als „Bedingungen der Dinge a priori übrig bleiben, „wenn man gleich die Dinge ſelbſt aufgehoben „hätte.“

(Was

(Was heißt das? Wie bleiben ſie denn übrig? Doch nur ſo, wie eine nothwendige Bedingung übrig bleiben kann, wenn ich das aufhebe, deſſen Bedingung ſie iſt; d. h. wenn ich auch alle wirkliche Dinge völlig aufhebe; ſo ſehe ich mich doch genöthigt, immer voraus zu ſetzen, daß, wenn ſie exiſtiren, ſie nothwendig unter dieſer Bedingung exiſtiren müſſen. Allerdings bleiben alſo Raum und Zeit in dieſem Sinne beſtändig übrig, d. h. ſie bleiben von Ewigkeit zu Ewigkeit die nothwendige Bedingung der wirklichen Exiſtenz aller endlichen Dinge, wenn es auch möglich wäre, dieſe einmal gänzlich wieder aufzuheben; und zwar gerade ſo, wie Raum und Zeit nach dem Kantiſchen Syſteme, als nothwendige Bedingung a priori unſeres ſinnlichen Anſchauungsvermögen immer übrig bleiben würden, wenn auch dieſes gänzlich aufgehoben würde. Will alſo Kant in dieſem Uebrigbleiben des Raums und der Zeit einen Widerſpruch finden, ſo findet er ihn nicht weniger auch in ſeinem eigenen Syſteme. —)

„Denn, ſetzt Kant endlich noch hinzu, als Be„dingungen alles Daſeyns überhaupt, müßten ſie es „auch vom Daſeyn Gottes ſeyn.“

(Allerdings ſind Raum und Zeit nothwendige Bedingungen alles Daſeyns überhaupt, weil es abſolut nothwendig iſt, daß alle wirkliche exiſtirende Dinge außereinander und nebeneinander exiſtiren müſſen, und ſchlechterdings nicht anders können; und weil es nicht möglich iſt, daß ſie alle auf einmal exiſtiren können, ſondern nothwendig, und zwar darum, ſich einander folgen müſſen, theils weil es widerſprechend iſt, daß z. E. das ganze menſchliche Geſchlecht, das doch ſeiner Natur nach nur nach und nach erſt zur Wirklichkeit kommen kann, gleichwohl ſchon ganz auf einmal exiſtiren könnte, theils weil auch alle endliche Dinge an ſich ſelbſt veränderlich, und alſo ſowohl in Anſehung ihrer innern Realitäten, als auch ihrer äußern Verhältniſſe nothwendig durch die Zeit beſtimmt ſind. — Allerdings ſind aber Raum und Zeit in einem gewiſſen, und zwar ſehr vernünftigen Sinne, auch nothwendige Bedingungen des Daſeyns Gottes. Wir wollen uns darüber deutlicher erklären. Nach meiner Vernunft iſt es nemlich ein ganz unläugbarer Grundſatz: was nirgends exiſtirt, das exiſtirt auch ganz und gar nicht. Alles alſo, was exiſtirt, muß nothwendig ein gewiſſes Irgendwo, ein gewiſſes Ubi haben, wo es exiſtirt.

Inſofern es alſo ganz unmöglich iſt, daß Gott exiſtiren könnte, wenn kein Irgendwo ſeiner Exiſtenz oder kein Raum für ihn vorhanden wäre; inſofern iſt auch der Raum eine nothwendige Bedingung ſeiner Exiſtenz. Eben ſo iſt es nach meiner Vernunft ein ganz unläugbarer Grundſatz: was nun und nimmer exiſtirt; das exiſtirt auch ganz und gar nicht. Denn wenn ich ſage: dieſes oder jenes exiſtirt nimmer, weder jetzt, noch jemals; ſo iſt klar, daß ich eben hiermit ſeine Exiſtenz ganz verneine. In ſofern es alſo unmöglich iſt, daß Gott, wenn Er exiſtirt, weder jetzt noch jemals exiſtiren ſollte; inſofern iſt auch die Zeit, als die Form ſeines Daſeyns, nach welcher ich von ihm ſagen kann: ſo exiſtirt er jetzt, ſo hat er immer exiſtirt, und ſo wird er beſtändig bis ins Unendliche exiſtiren, eine nothwendige Bedingung ſeiner Exiſtenz. Denn wäre dies nicht die wirkliche und nothwendige Form ſeines Daſeyns; ſo exiſtirte er in der That ganz und gar nicht. Aber, ob nun alſo gleich Raum und Zeit eine nothwendige Bedingung alles Daſeyns überhaupt, und folglich auch vom Daſeyn Gottes iſt; ſo muß man doch auch wohl bemerken, daß in Anſehung des Raums und der Zeit zwiſchen der Exiſtenz aller endlichen

Dinge

Dinge und zwiſchen der Exiſtenz des unendlichen Weſens ein großer und ſehr weſentlicher Unterſchied Statt findet. Bey allen endlichen Dingen nemlich iſt Raum und Zeit nicht allein die nothwendige Bedingung ihres Daſeyns und der Möglichkeit deſſelben, ſondern auch der beſtimmten Modification ihres Weſens, und aller ihrer darin gegründeten Beſchaffenheiten und Eigenſchaften, d. h. nicht allein die Möglichkeit ihres Daſeyns hängt von der Möglichkeit des Raums und der Zeit, oder von der nothwendigen Bedingung ab, daß es für ſie möglich ſey, nicht allein außereinander und nebeneinander, ſondern auch in einer möglichen Cauſalverbindung, oder in einer möglichen Reihe und Folge aufeinander, exiſtiren zu können; hievon ſage ich, von dieſer Möglichkeit des Raums und der Zeit, hängt nicht allein die Möglichkeit ihres Daſeyns ab, ſondern Raum und Zeit modificirt und beſtimmt auch zugleich ihr ganzes Weſen, ihre Qualität und Quantität, ihre Kräfte und Eigenſchaften, und ihren jedesmaligen Wirkungskreis. Hingegen bey dem unendlichen Weſen iſt Raum und Zeit, d. h. das Ubi und Quando ſeiner Exiſtenz, einzig und allein die nothwendige Bedingung der Möglichkeit ſeines Daſeyns;

keinesweges aber dasjenige, wodurch ſein Weſen begrenzt und modiſicirt würde; d. h. wenn es möglich ſeyn ſoll, daß ein Gott exiſtirt, ſo muß es nothwendig ein Irgendwo geben, wo Er exiſtirt, und man muß von Ihm ſagen können: Er exiſtirt jetzt, ſo wie immer; — Hingegen in Anſehung ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften ſelbſt müſſen die Bedingungen des Raums und der Zeit von Gott gänzlich entfernt werden; oder, mit andern Worten, er iſt den Begrenzungen des Raums und der Zeit, denen jedes endliche Weſen unterworfen iſt, bey ſeinem Erkennen, Wollen und Wirken auf keine Weiſe unterworfen. Denn er iſt unendlich; folglich unbegrenzt allmächtig, allweiſe und allgütig; er iſt alles auf einmal und unveränderlich Derſelbe; folglich ſeinem Weſen und ſeinen Eigenſchaften nach durch Raum und Zeit nicht beſtimmbar. Wenn wir nun aber die Zeit bloß in ſofern auf Gott anwenden, daß wir von Ihm ſagen: Er exiſtirt jetzt, wie immer; ſollte nicht nothwendig auch Gott ſelbſt ſo von ſich denken müſſen? Es iſt wenigſtens nicht abzuſehn, wie die nothwendige allerhöchſte Vollkommenheit Gottes auch nur im geringſten dadurch alterirt würde. Ja, auch ſelbſt nach dem Kantiſchen Syſteme

hat

hat dies im geringſten keine Schwierigkeit. Denn der Hauptbegriff der Zeit iſt nach Kant Beharrlichkeit. (Cr. d. r. V. S. 226. f. f.) Und darin hat Er Recht. Denn ohne etwas Beharrliches, z. E. ohne ſtete oder beharrliche Fortdauer des Weltalls würde ſich auch eine Reihe und Folge von Veränderungen gar nicht einmal denken laſſen. So wie alſo Zeit bey uns Beharrlichkeit unſeres denkenden Ichs, oder ſtete und beharrliche Fortdauer deſſelben, und des Weltalls überhaupt, unter allen Reihen und Folgen von mannigfaltigen Abwechſelungen und Veränderungen iſt; ſo iſt Zeit, auf Gott angewendet, Beharrlichkeit ſeines Weſens ohne Anfang und Ende, oder beſtändige, an ſich ſelbſt wechſelloſe und beharrliche Fortdauer deſſelben bey allen den großen oder kleinen Veränderungen, die in dem Weltall nach einer beſtändigen, aneinanderhängenden, und in ſofern ebenfalls beharrlichen Reihe und Folge unter ſeinem Auge vorgehn. Kurz, es iſt klar: Gott bleibt Gott, wenn auch die Kantiſche Hypotheſe von Raum und Zeit, als bloſſen Formen unſerer Sinnlichkeit, gänzlich ungegründet iſt; Er würde vielmehr aufhören, Gott zu ſeyn, wenn ſie gegründet wäre; — klar alſo, daß auch dieſer vierte Kantiſche

Hauptbeweis das gar nicht beweiſet, was er doch beweiſen ſollte, und alſo inconſequent iſt. —)

Noch einige Anmerkungen über die Kantiſchen Grundſätze von Raum und Zeit.

§. 4. Zwar könnten wir uns wohl begnügen von der Beſchaffenheit der obigen vier Hauptbeweiſe für die Kantiſche Erſcheinungslehre ſtillſchweigend auch auf die übrigen ſchließen zu laſſen; indeſſen wird es doch vielleicht nicht ohne Nutzen ſeyn, wenn wir in einigen Anmerkungen nun auch noch die hauptſächlichſten von den beyläufig vorkommenden Nebenbeweiſen nachhohlen, womit Kant ſeine Hauptlehre von Raum und Zeit zu unterſtützen geſucht hat. Wir wollen alſo hier nur noch Folgendes anmerken.

1) S. 38. ſagt Kant: „der Raum iſt kein „empiriſcher Begriff, der von äußern Erfahrungen „abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden, d. i. „auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als „darinnen ich mich befinde, imgleichen damit ſie als „außer- und nebeneinander, mithin nicht bloß verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten vorſtellen können, dazu muß die Vorſtellung des „Raums ſchon zum Grunde liegen!“ —

(Wie

(Wie, ſollte das wohl wahr ſeyn? Kann man denn eine Vorſtellung nur dann und nur dadurch erſt erlangen, wenn eben dieſe Vorſtellung im Gemüthe ſchon zum Grunde liegt? Denn mit andern Worten heißt doch das, was Kant hier ſagt, eigentlich weiter nichts, als ſoviel: zur Erlangung einer Vorſtellung vom Raume muß die Vorſtellung vom Raume ſchon zum Grunde liegen! — Heißt das nicht mit Worten ſpielen? Gleichwohl ſchließt nun hieraus Kant:)

„Demnach kann die Vorſtellung des Raums „nicht aus den Verhältniſſen der äußern Erſchei„nung durch Erfahrung erborgt ſeyn, ſondern „dieſe äußere Erfahrung iſt ſelbſt nur durch ge„dachte Vorſtellung allererſt möglich.“

(Aber, lieber Kant, wie folgt denn das? Iſt denn jede Erfahrung nur allererſt dadurch möglich, wenn wir von der Sache, worauf die Erfahrung ſich bezieht, ſchon im voraus eine Vorſtellung haben? Freylich iſt es richtig, daß der Raum an ſich, als nothwendige Bedingung der Exiſtenz aller wirklichen Dinge, den Gegenſtänden an ſich ſelbſt ſchon zum Grunde liegen muß; folgt denn aber daraus, daß der Raum kein empiriſcher Begriff iſt? Muß denn dasjenige, was dem wirklichen

Daſeyn einer Sache ſchon zum Grunde liegt, auch nothwendig in unſerer Erkenntniß oder Anſchauung, ſchon vorhergehen und zum Grunde liegen? Kann die Sache ſelbſt nicht früher, und dasjenige, was ihr zum Grunde liegt, nicht erſt ſpäter erkannt werden? Iſt dies nicht ſehr oft der Fall? Werden wir denn auf eine nothwendige Vorausſetzung nicht oft genug erſt dann geleitet, wenn wir die Sache ſelbſt erſt kennen? Z. E. die Welt-Ordnung, kannte Capernicus dieſe eher, als die Welt ſelbſt? Gleichwohl aber liegt ſie doch dem Daſeyn der Welt nothwendig zum Grunde, weil eine Welt ohne eine ihr angemeſſene Weltordnung ſich gar nicht denken läßt, und in der That auch keine Welt, ſondern nur ein Chaos ſeyn würde. Man halte alſo den obigen Kantiſchen Satz nur an den Probierſtein eines förmlichen Syllogismus; ſo wird ſich der Ungrund und die Falſchheit deſſelben ſogleich entdecken. Denn da müßte man ſo ſchließen: alles dasjenige, was bey der Vorſtellung des Daſeyns und der Verhältniſſe äußerer Gegenſtände immer ſchon zum Grunde liegen und voraus geſetzt werden muß, das iſt kein empiriſcher Begriff, ſondern eine Vorſtellung a priori; atqui, ergo. Offenbar hat ja nun aber

Kant

Kant dieſen Oberſatz mit nichts bewieſen; er iſt nichts weniger, als allgemeingültig. Denn ſehr oft bringt uns erſt die Vorſtellung und Kenntniß der Sache ſelbſt auf die Vorſtellung der dabey nothwendigen Vorausſetzung. Iſt nun aber der Oberſatz nicht gültig; wie kann es denn der daraus gezogene Schlußſatz ſeyn? Ja er widerlegt ſich ſchon von ſelbſt, wenn man ihn nur gehörig überſetzt, wie es ſo eben von uns geſchehen iſt. Denn wenn man den Satz hört: um eine Vorſtellung vom Raume zu erlangen, muß man ſchon eine Vorſtellung vom Raume haben; wer kann damit übereinſtimmen? —)

2) Kant ſagt, l. c.: „der Raum iſt eine noth„wendige Vorſtellung a priori, die allen unſern An„ſchauungen zum Grunde liegt; man kann ſich nie„mals eine Vorſtellung davon machen, daß kein „Raum ſey, ob man ſich gleich ganz wohl denken „kann, daß keine Gegenſtände darin angetroffen „werden. Er wird alſo als die Bedingung der „Möglichkeit der Erſcheinungen, und nicht als eine „von ihnen abhängende Beſtimmung angeſehen, und „iſt eine Vorſtellung a priori, die nothwendiger Wei„ſe, äußern Erſcheinungen zum Grunde liegt.“ —

(Dieſes ganze Argument könnten wir zugeben, und es würde doch das nicht daraus folgen,

was Kant daraus beweiſen will. Er ſelbſt geſteht ja: man könne ſich keine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey; wie kann er denn alſo gleichwohl ſich die Vorſtellung machen, daß der Raum an ſich ſelbſt, und außer uns Nichts ſey? Das heißt ja doch wohl, ſich die Vorſtellung machen, daß kein Raum ſey! Aber, ſagt Kant, der Raum iſt eine Vorſtellung a priori, die allen äußern Anſchauungen nothwendig zum Grunde liegt. Es ſey! Folgt denn aber daraus, daß der Raum bloß etwas Subjectives, an ſich ſelbſt aber Nichts iſt. Iſt denn eine Vorſtellung a priori eo ipſo auch nothwendig eine leere Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die außer dem Subjecte kein wirkliches Object hat, dem ſie correſpondirt und alſo auf ein Nichts hinaus läuft? Folgt das nothwendig aus dem Begriffe einer Vorſtellung a priori! Bin ich berechtigt ſo zu ſchließen? Nichtsweniger als das! Denn wenn ich ſage: eine Vorſtellung a priori iſt eine leere Vorſtellung, ſie hat außer uns kein wirkliches Object; ſo iſt ja dies keineswegeſ ein analytiſcher, ſondern offenbar nur ein ſynthetiſcher Satz. Denn ich gehe ja aus meinem Begriffe hinaus, und füge zu ihm etwas Neues hinzu, was darin ſchlechterdings nicht liegt, und alſo auch nicht daraus her-

hergeleitet werden kann. Was berechtiget mich denn alſo, beydes gleichwohl mit einander zu verbinden? Daß dies nicht allein geſchehen könne, ſondern auch nothwendig müſſe; hat ja Kant offenbar mit Nichts erwieſen; Er nimmt es vielmehr, wie der Augenſchein lehrt, nur ſo willkührlich an; zum Unglück aber hat er bey dieſer willkührlichen Vorausſetzung nichts für ſich, ſondern vielmehr alles wider ſich. Denn iſt es wahr, was Kant hier ſagt: können wir uns keine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, iſt alſo die Vorſtellung vom Raume eine nothwendige Vorſtellung a priori, d. h. eine ſolche, die in nothwendigen Denkgeſetzen der allgemeinen Menſchenvernunft nothwendig gegründet iſt; ſo muß dieſe Vorſtellung auch an ſich ſelbſt nothwendig wahr ſeyn; denn ſonſt könnte die allgemeine Menſchenvernunft nicht das ſeyn, was ſie iſt, ſie könnte keine Vernunft ſeyn. Wenn demnach die allgemeine Menſchenvernunft es ſo mit ſich bringt, daß wir uns einen Raum auſſer uns nothwendig vorſtellen müſſen; ſo muß auch dieſe Vorſtellung nothwendig wahr ſeyn, und es muß mithin einen Raum außer uns wirklich geben. Ferner wenn ich ſage: wenn eine Welt exiſtirt; ſo kann ſie ſchlechterdings

nicht anders, als im Raume exiſtiren; ſo iſt ja dies keinesweges ein ſynthetiſcher, ſondern es iſt offenbar ein analytiſcher Satz. Er hat alſo innere Nothwendigkeit und apodictiſche Gewißheit. Denn der Begriff des Raums iſt ja in dem Begriffe einer Welt nothwendig ſchon enthalten. Alſo iſt der Raum nicht bloß wie Kant meint, die Bedingung der Möglichkeit äußerer Erſcheinungen; ſondern er iſt noch weit mehr; er iſt weſentliche und nothwendige Bedingung der wirklichen Exiſtenz einer wirklichen Welt. — Allerdings iſt alſo der Raum eine unvermeidlich nothwendige Vorſtellung; warum denn aber? Etwa darum, weil er eine bloße uns angebohrne, ſubjective Form iſt? Keinesweges; ſondern darum, weil nun einmal dieſe Vorſtellung durch Vernunft und wirkliche Erfahrung ſich uns aufgedrungen hat, und weil es der Natur der Sache ſelbſt nach nicht anders möglich iſt, als daß wir durch Vernunft und wirkliche Wahrnehmung der äußern Gegenſtände nothwendig darauf kommen müſſen. Daß dies unmöglich ſey, hat ja Kant mit nichts bewieſen; vielmehr iſt es ja klar, daß dieſe Entſtehungsart der nun uns unvermeidlichen Vorſtellung vom Raume ſehr wohl und ohne allen

Wider=

Widerſpruch ſich denken laſſe. Denn zur Erlangung dieſer Vorſtellung vom Raume iſt es ja keinesweges nothwendig, daß er als eine gewiſſe ſubjective Form im Gemüthe ſchon zum Grunde liege; ſondern offenbar wird ja dazu weiter nichts erfordert, als bloß die Fähigkeit unſerer Sinne und unſers Verſtandes, etwas ſo wahrnehmen und denken zu können, wie es wirklich iſt. Womit kann denn nun aber Kant beweiſen, daß unſere Sinne und unſer Verſtand dieſe Fähigkeit nicht haben? Gewiß mit nichts! Wenn er nun aber dies nicht beweiſen kann, und auch wirklich mit nichts bewieſen hat; wie will er denn beweiſen können, daß dieſe Entſtehungsart des Begriffs vom Raume, die empiriſch und vernunftmäßig zugleich iſt, nicht wirklich Statt finde? — Ja, daß ſie die einzig wahre wirklich ſey, erhellet ja vielmehr ganz unwiderſprechlich aus der Natur der Sache ſelbſt, ſo wie ſie in der wirklichen Erfahrung uns vor Augen liegt. Denn man kann ſich, ſagt Kant, S. 36. nur einen einigen Raum vorſtellen, und „der Raum wird als eine gegebene Größe vorgeſtellt.“ — Sollte denn nun aber irgend Jemand wohl kühn genug ſeyn, behaupten zu wollen, daß ein neugebohrnes Kind irgend eine Vorſtellung,

oder

oder Anſchauung von einem gegebenen unendlichen Raume ſchon mit ſich auf die Welt bringe? Iſt es nicht vielmehr unwiderſprechlich gewiß, daß die Vorſtellung vom Raume ſich nur erſt nach und nach entwickelt und erweitert, je nachdem Verſtand und Sinne ihren Geſichts- und Wirkungskreis, und mit demſelben ihre wirkliche Wahrnehmungen und Erfahrungen erweitern? Wäre nun aber die Vorſtellung von einem gegebenen unendlichen Raume eine Vorſtellung a priori im Kantiſchen Sinne, d. h. wäre der Raum eine urſprüngliche, ſubjective Form unſerer ſinnlichen Anſchauung; wie wäre es denn möglich geweſen, daß die Philoſophen ehedem noch lange darüber ſtreiten konnten, ob es, bey vorausgeſetzter Endlichkeit der Welt, noch auſſer ihr ein unendliches Vacuum gebe oder nicht? So müßten ja nothwendig in Anſehung der Unendlichkeit des Raums alle Philoſophen und alle Menſchen ohne Ausnahme von jeher vollkommen einſtimmig geweſen ſeyn! So müßte auch das kleinſte Kind, auch der einfältigſte Bauer, und zwar ohne allen Unterricht, dieſe Vorſtellung von einem unendlichen Raume ſchon haben! Iſt denn aber das? Nicht doch! Man frage doch nur nach; ſo wird man finden, daß dieſe

Kanti-

Kantiſche Hypotheſe nichts weniger, als gegründet iſt. Denn ſo wie alle Begriffe ununterrichteter Kinder und einfältiger Bauern noch ſehr eingeſchränkt und klein ſind; ſo ſind es auch ihre Begriffe vom Raume. Wie klein und eingeſchränkt denken ſie nicht von der Größe der Welt! Könnten und würden ſie denn aber das, wenn ſchon a priori eine Vorſtellung von einem unendlichen Raume ihnen beywohnte? Gewiß nicht! Dann würde es ihnen nicht allein ſehr leicht, ſondern auch ganz natürlich ſeyn, auch die Welt ſich unermeßlich groß zu denken. Allein die Erfahrung lehrt ja, daß hiervon das gerade Gegentheil geſchiehet; ſie lehrt ja, daß es dem gemeinen und ununterrichteten Menſchenverſtande unendlich ſchwer wird; ja, daß der größte Theil der Menſchen es nur mit Mühe oder ſehr oft auch niemals ſo weit bringt, ſeine Begriffe vom Raume und von der Welt bis zum Unendlichen und Unermeßlichen zu erheben. — Kurz, es iſt klar, daß dieſe Kantiſche Hypotheſe: Raum und Zeit ſey eine bloße ſubjective Form unſerer ſinnlichen Anſchauungsart, in der Natur der Sache ſelbſt gar nicht gegründet iſt. Die ganze Darſtellung derſelben, nebſt der ganzen Reihe von ſeynſollenden Beweiſen, die Kant

dafür

dafür geführt hat, iſt vom Anfang bis zu Ende voll von Inconſequenzen; und nicht allein dies, ſondern am Ende, wie wir nachher noch hören werden, zerſtört er ſie ſogar auch ſelbſt wieder durch die auffallenſten Widerſprüche, deren er ſich, vermuthlich überraſcht durch einen geheimen, unwiderſtehlichen Drang der Wahrheit, nicht zu erwehren vermocht hat. — Der ganze Fehler dünkt mich, liegt übrigens bloß darin, daß Kant etwas mit einander verwechſelt, was doch von einander ſehr weſentlich verſchieden iſt. Eine Erkenntnißart nemlich, die nach nothwendigen Denkgeſetzen des allgemeinen Menſchenverſtandes, oder der allgemeinen Menſchenvernunft, und nach dem wirklichen Vorgange einer damit einſtimmigen Erfahrung von ſelbſt erfolgt, und alſo hiernach ſelbſtthätig von uns zu Stande gebracht wird, macht er ganz willkührlich zu einer bloſſen ſubjectiven Form unſerer ſinnlichen Anſchauung. Es iſt doch aber ein großer Unterſchied, wenn ich ſage: Raum und Zeit iſt eine bloße ſubjective Form unſerer ſinnlichen Anſchauung, an ſich ſelbſt aber und objective Nichts; oder wenn ich ſage: es iſt ein nothwendiges Denkgeſetz des allgemeinen Menſchenverſtandes, oder der allgemeinen Menſchenvernunft,

daß,

daß, wenn etwas außer uns, es ſey auch, was es ſey, wirklich exiſtirt, wir ſchlechterdings nicht anders denken können, als daß es im Raume und in der Zeit exiſtirt. Der erſte Satz iſt nicht allein, wie bereits gezeigt iſt, völlig unerweislich, ſondern vielmehr auch wirklich ganz falſch und irrig, wie in der Folge noch weiter erhellen wird. Der andere hingegen iſt keinem Zweifel unterworfen; allein es folgt aus demſelben keinesweges: daß Raum und Zeit außer uns nichts ſey, und die Dinge an ſich ſelbſt gar Nichts angehe; ſondern es folgt vielmehr das gerade Gegentheil hieraus. Denn obgleich der Begriff des Raums und der Zeit auf der einen Seite an und für ſich ſelbſt ein Erfahrungsbegriff iſt, indem er, wie die Erfahrung lehrt, nur a poſteriori ſich erſt bildet und entwickelt; ſo erkenne ich doch den Satz: alles, was an ſich ſelbſt wirklich exiſtirt, das muß auch nothwendig wirklich außer uns im Raume und in der Zeit exiſtiren; dieſen Satz erkenne ich und ſchließe nun, nachdem meine Vernunft durch Erfahrung ſich gebildet und entwickelt hat, nach nothwendigen Denkgeſetzen meiner Vernunft, und alſo in ſofern wirklich a priori, d. h. ich kann dieſen Satz, als wahr, jetzt erkennen und beweiſen,

ohne deshalb erſt noch auf Erfahrung mich berufen zu dürfen. Denn was ich nach nothwendigen Denkgeſetzen meiner Vernunft denken muß, und nicht anders denken kann; das iſt auch a priori ſchon gewiß. Was nun aber auf dieſe Weiſe a priori ſchon gewiß iſt; das hat, wie Kant ſelbſt ſagt, apodictiſche Gewißheit. Alſo iſt es apodictiſch gewiß, daß Raum und Zeit nicht eine bloße ſubjective Form unſerer ſinnlichen Anſchauung iſt, die weiter kein Object hat; ſondern den Dingen außer uns, als nothwendige Bedingung ihrer Exiſtenz, wirklich zum Grunde liegt. —)

Fortſetzung.

§. 5. Größtentheils, darf man das, was Kant ſagt, nur gehörig überſetzen, d. h. aus der Sprache der Paradoxie in die Sprache der Natur und allgemeinen Menſchenvernunft übertragen; ſo fallen auch ſeine paradoxen Behauptungen mit ihren Beweiſen ſchon von ſelbſt hin. Wir wollen einen Verſuch machen. —

„Geometrie, ſagt Kant S. 40., iſt eine Wiſ„ſenſchaft, welche die Eigenſchaften des Raums ſyn„thetiſch und doch a priori beſtimmt.“ Was heißt das? Sie iſt eine Wiſſenſchaft, die die Eigenſchaften des Raums zwar erfahrungsmäßig, oder durch erfah-

erfahrungsmäßige Zuſammenſetzung der Begriffe, aber doch auch zugleich nach nothwendigen Denkgeſetzen der allgemeinen Menſchenvernunft, und folglich a priori beſtimmt.

„Was muß die Vorſtellung des Raumes denn „ſeyn, damit eine ſolche Erkenntniß von ihm möglich „ſey? Er muß urſprünglich Anſchauung ſeyn; denn „aus einem bloßen Begriffe laſſen ſich keine Sätze, „die über den Begriff hinausgehn, ziehen, welches „doch in der Geometrie geſchiehet.“ —

(Was heißt das? Nichts anders, als: wir müſſen urſprünglich die Fähigkeiten haben, uns eine deutliche Vorſtellung vom Raume, und von den darin vorkommenden Gegenſtänden zu machen, und zwar eine ſolche, die eben ſowohl mit den nothwendigen Denkgeſetzen der allgemeinen Menſchenvernunft, als mit der wirklichen Erfahrung übereinſtimmt. Denn aus einem bloßen Begriffe laſſen ſich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehn, ziehen; wohl aber aus Erfahrung, oder durch eine erfahrungsmäßige Zuſammenſetzung der Begriffe, die zugleich den nothwendigen Denkgeſetzen der allgemeinen Menſchenvernunft gemäß iſt, und dies iſt eben, was in der Geometrie wirklich geſchiehet; z. E. aus dem bloßen Begriffe eines Triangels kann ich freylich nicht

den Satz ſogleich herleiten: das Quadrat von der Hypotenuſe eines rechtwinklichten Triangels iſt ſo groß, als die Quadrate der beyden gegenüber ſtehenden Seiten zuſammengenommen. Aber wenn nun dieſer Satz in der Anſchauung dargeſtellt und erfahrungsmäßig oder empiriſch demonſtrirt wird; ſo ſieht denn die Vernunft auch deutlich und mit apodictiſcher Gewißheit ein, daß es wirklich ſo iſt, und auch gar nicht anders ſeyn kann. Wie kann denn nun aber dieſer Satz dadurch wahr, oder oder dadurch als wahr bewieſen werden, daß Raum und Zeit als eine bloße ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit angeſehen wird? Eine bloße Form kann doch offenbar weder etwas erkennen, noch etwas durch Beweiſe wahr machen; ſondern dies iſt lediglich ein Geſchäft der Vernunft, ſelbſt vermittelſt der Befolgung ihrer natürlichen und nothwendigen Denkgeſetze.)

„Aber dieſe Anſchauung muß a priori, d. i. vor „aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes, in uns „angetroffen werden, mithin reine, nicht empiriſche „Anſchauung ſeyn.“

(Was heißt das? Ein jeder frage ſich doch einmal, ob es nicht wirklich ganz eigentliche empiriſche Anſchauung iſt, wodurch der vorhin

ange=

angeführte geometriſche Satz demonſtrirt, und der Vernunft anſchaulich dargeſtellt werden muß? Wenn alſo dieſe Kantiſche Behauptung nicht gänzlich aller wirklichen und unläugbaren Erfahrung widerſprechen ſoll; ſo kann man ſie nicht anders, als ſo, überſetzen: die Grundlage oder Fähigkeit zu dieſer deutlichen Vorſtellung von den Sätzen der Geometrie muß ſelbſt in der urſprünglichen Natur, oder in dem Weſen der Vernunft liegen, und alſo vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes in uns angetroffen werden; mithin auch unabhängig von Erfahrung oder von empiriſcher Anſchauung, völlig für ſich ſelbſt beſtehn; ſo, daß die Vorſtellung, die dadurch möglich und wirklich wird, zwar durch Erfahrung zum deutlichen Bewußtſeyn kommen, aber doch auch an und für ſich ſelbſt ſchon ihre Gültigkeit haben muß, weil ſie nemlich nicht allein erfahrungsmäßig, ſondern auch an und für ſich ſelbſt vernunftmäßig iſt. Eine höhere Vernunft würde alſo einen ſolchen Satz auch ſchon durch ſich ſelbſt, als wahr und gültig, einſehen und anerkennen können und müſſen, ohne dazu erſt des Hülfsmittels einer empiriſchen Anſchauung zu bedürfen. —)

„Dennn die geometriſchen Sätze ſind insge„ſamt apodictiſch, d. i. mit dem Bewußtſeyn ihrer „Nothwendigkeit verbunden, z. B., der Raum hat „drey Abmeſſungen; (ſo weit iſt alles richtig, deut„lich und verſtändlich;) dergleichen Sätze aber kön„nen nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, „noch aus ihnen geſchloſſen werden.“ —

(Das heißt: es iſt nicht genug, daß ſie bloß aus Erfahrung erkannt werden; ſondern ſie müſſen auch zugleich als ſolche erkannt werden, die mit der Vernunft, und ihren Denkgeſetzen nothwendig übereinſtimmen, und auch umgekehrt, als ſolche, mit denen die Vernunft, als Vernunft, nothwendig einſtimmt. — Kann man wohl eine größere innere Nothwendigkeit, oder apodictiſche Gewißheit verlangen? —)

„Wie kann nun eine äußere Anſchauung dem „Gemüthe beywohnen, die vor den Objecten „ſelbſt vorhergeht, und in welcher der Begriff „der Letztern a priori beſtimmt werden kann? Of„fenbar nicht anders, als ſofern ſie bloß im Sub„jecte, als die formale Beſchaffenheit deſſelben, von „Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmit„telbare Vorſtellung derſelben, d. i., Anſchau„ung zu bekommen, ihren Sitz hat; alſo nur als „Form des äußern Sinnes überhaupt.“

(Wie?

(Wie? Iſt es möglich? Aeußere Anſchauung ſoll vor den Objecten ſelbſt vorher gehen? Welch eine Behauptung! Gründe dazu ſind nicht vorhanden; der ſchlichte Menſchenverſtand empört ſich dagegen; vermuthlich alſo will Kant nur mit uns ſpaßen, oder vielmehr durch dergleichen räthſelhafte Paradoxien nur unſer Denkvermögen nützlich beſchäftigen; wir wollen ſie alſo in Gottes Nahmen nur ſo überſetzen: wie kann nun die Fähigkeit, eine äußere Anſchauung, oder eine unmittelbare und deutliche Vorſtellung von äußern Gegenſtänden zu bekommen, dem Gemüthe beywohnen, und zwar als eine Fähigkeit, die vor den Objecten ſelbſt vorhergeht, d. i. von ihnen unabhängig iſt, und Kraft welcher der Begriff, der ihnen weſentlich zukommt, (z. E. der Begriff eines Cirkels oder Triangels) auch a priori ſchon beſtimmt wird? Offenbar nicht anders, als in ſofern ſie im Subjecte dergeſtalt ihren Sitz hat, daß ſie, als Form, d. h. als Formale zu dem beſtimmten Weſen des Subjects nothwendig erforderliche und daraus reſultirende Naturanlage, oder, (da von einem vernünftigen Subjecte die Rede iſt,) als ſubjective Receptivität der Vernunft, und ihrer ſinnlichen Hülfswerkzeuge, von Objecten afficirt zu werden, und

dadurch unmittelbare Vorſtellung derſelben, d. h. Anſchauung zu bekommen, den Objecten an ſich ſelbſt genau correſpondirt, und alſo auch umgekehrt, dieſe jener genau correſpondiren. So hat z. E. die Vernunft, als Vernunft, ihrem Weſen nach die Fähigkeit, ſich von einem Triangel einen ſolchen Begriff zu machen, der dem Weſen eines Triangels genau correſpondirt; der Triangel an ſich ſelbſt aber iſt ſo beſchaffen, daß er dieſem Vernunftbegriffe genau correſpondirt; und das ganze Subject endlich (der vernünftige Menſch) hat vermöge ſeiner Vernunft und ſeines ſinnlichen Anſchauungsvermögen die Fähigkeit, den Triangel an ſich ſelbſt ſo zu erkennen und ſo anzuſchauen, wie er an ſich ſelbſt wirklich iſt, oder ſeiner Natur nach, als Triangel, nothwendig ſeyn muß. — „Alſo macht allein unſere Erkärung, (unſere, nicht die Kantiſche) die Möglichkeit der Geometrie als einer theils ſynthetiſchen, theils analytiſchen, d. h. eben ſowohl erfahrungsmäßigen als vernunftmäßigen Erkenntniß a priori begreiflich.“ —)

NB.) Nun erwäge man aber, ob aus dieſer Erklärung die Kantiſchen Schlüſſe über Raum und Zeit auch nur im geringſten folgen? —

Fortſe-

Fortſetzung.

§. 6. Kant ſagt; S. 46. „Die Zeit iſt „kein empiriſcher Begriff, der irgend von einer Er„fahrung abgezogen wäre.“ (Nun höre man einmal den Grund!) — „Denn das Zugleichſeyn, oder „Aufeinanderfolgen würde ſelbſt nicht in die Wahr„nehmung kommen, wenn die Vorſtellung der Zeit „nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren „Vorausſetzung kann man ſich vorſtellen, daß eini„ges zu einer und derſelben Zeit, (zugleich) oder in „verſchiedenen Zeiten (nacheinander) ſey.“

(Das heißt: nur unter Vorausſetzung der Zeit kann ich mir vorſtellen, daß eine Zeit ſey. Und darum ſollte die Zeit eine Vorſtellung a priori ſeyn? Kommt das nicht gerade eben ſo heraus, als wenn ich ſagen wollte: nur unter Vorausſetzung eines Kants kann ich mir vorſtellen, daß ein Kant ſey: alſo iſt Kant eine Vorſtellung a priori? — Wie? Die Zeit ſollte nicht in die Wahrnehmung kommen können, wenn nicht die Vorſtellung der Zeit a priori ſchon zum Grunde läge? Alſo kann ich nichts wahrnehmen, als wovon ich vorhin ſchon eine Vorſtellung habe? — Nicht doch! Nicht doch! Mein Verſtand und meine Sinne dürfen ja nur die zum Denken und Wahrnehmen erforderliche Fähigkeit und Receptivität haben; ſo er-

erfolgt ja alles ganz natürlich ſchon von ſelbſt! Da ſieht man doch wohl klärlich, daß der Beweisgrund eben ſo unerweislich und unerwieſen iſt, als der dadurch zu beweiſende Satz ſelbſt.)

Kant fährt fort: „Die Zeit iſt eine nothwendige „Vorſtellung, die allen Anſchauungen zum Grunde „liegt. Man kann in Anſehung der Erſcheinungen „überhaupt die Zeit ſelbſt nicht aufheben, ob man „zwar ganz wohl die Erſcheinungen aus der Zeit weg„nehmen kann. Die Zeit iſt alſo a priori gegeben. „In ihr allein iſt alle Wirklichkeit der Erſcheinungen „möglich. Dieſe können insgeſamt wegfallen; aber „ſie ſelbſt, als die allgemeine Bedingung ihrer Mög„lichkeit, kann nicht aufgehoben werden.“ – (Richtig! Denn alle Anſchauungen ſind entweder zugleich oder folgen auf einander, ſo wie die Dinge, die wir anſchauen, ſelbſt: So muß es ſeyn; wir können es uns ſchlechterdings nicht anders vorſtellen, d. h. nicht anders als möglich denken. Dieſer Satz iſt alſo auch a priori ſchon gewiß; aber folgt denn daraus, daß die Zeit eine bloße ſubjective innere Form unſerer ſinnlichen Anſchauung iſt? —) „Auf dieſe „Nothwendigkeit a priori gründet ſich auch die Mög„lichkeit apodictiſcher Grundſätze von den Verhält„niſſen, oder Axiomen von der Zeit.“ —

(Was heißt das? Nothwendigkeit a priori iſt nichts anders, als Nothwendigkeit nach Grund-

ſätzen,

ſätzen, die aus der nothwendigen Natur der Dinge, und aus den nothwendigen Denkgeſetzen der allgemeinen Menſchenvernunft nothwendig fließen. Auf einer ſolchen Nothwendigkeit a priori beruhet allerdings alle und jede apodictiſche Gewißheit. —)

„Sie hat nur eine Dimenſion; verſchiedene Zeiten „ſind nicht zugleich, ſondern nach einander, ſo wie verſchiedene Räume nicht nach einander ſondern zugleich „ſind. Dieſe Grundſätze können aus der Erfahrung „nicht gezogen werden; denn dieſe würde weder „ſtrenge Allgemeinheit, noch apodictiſche Gewißheit „geben; wir würden nur ſagen können: ſo lehrt es „die gemeine Erfahrung, nicht aber, ſo muß es ſeyn.“

Dieſer Ausſpruch iſt wahr oder falſch, je nachdem man ihn erklärt. Wahr iſt es, daß bloße Erfahrung für ſich allein keine ſtrenge Allgemeinheit und apodictiſche Gewißheit giebt; falſch aber, wenn behauptet werden wollte, daß dieſe auch alsdenn nicht dabey Statt finde, wenn dieſe Erfahrung nach nothwendigen Denkgeſetzen der allgemeinen Menſchenvernunft auch zugleich als eine ſolche erkannt wird, die in der Natur der Dinge ſelbſt nothwendig gegründet iſt, ſo, daß wir die Sache auch ſchon a priori ſchlechterdings nicht anders denken können und nothwendig ſo und nicht anders ſie uns vorſtellen müſſen. Wenn dies keine ſtrenge

Allge-

Allgemeinheit und apodictiſche Gewißheit geben ſollte; ſo könnte ſchlechterdings nichts ſie geben. Oder ſoll denn etwa eine bloße ſubjective Form unſerer ſinnlichen Anſchauung, wovon doch Kant ſelbſt behauptet, daß deren völlige und ſtrenge Allgemeinheit uicht behauptet werden könne, (S. 59.) gleichwohl mehr ſtrenge Allgemeinheit und apodictiſche Gewißheit geben können, als die nach nothwendigen Denkgeſetzen der geſunden Vernunft als nothwendig erkannte Natur der Dinge? Das iſt doch gewiß ſchlechterdings unmöglich. Denn was eine Sache ſelbſt nicht hat, das kann ſie doch unmöglich geben. Sie kann mich alſo nicht berechtigen, zu ſagen, ſo muß es ſeyn: ſondern nur, ſo iſt es; ſo lehrt es unſere gemeine ſubjective Erfahrung! Hingegen nach jener durch Vernunft erkannten objectiven Nothwendigkeit der Natur der Dinge ſelbſt kann ich mit Recht ſagen: ſo muß es ſeyn; nicht bloß: ſo lehrt es unſere ſubjective Form. — Es geht alſo ſehr wohl an, daß Sätze zuerſt aus Erfahrung erkannt ſeyn, und dennoch ſtrenge Allgemeinheit und apodictiſche Gewißheit haben können. Dieſe haben ſie nemlich jedesmal alsdenn, wenn die Vernunft ſelbſt ſie ſchlechterdings nicht anders denken kann, oder

mit andern Worten, wenn ein Satz in der durch Vernunft erkannten Natur der Sache ſelbſt nothwendig gegründet iſt. Dies giebt offenbar ſtrenge Allgemeinheit und apodictiſche Gewißheit. Denn was eine Sache, z. E. die Vernunft, ihrer Natur oder ihrem Weſen nach iſt; daß muß ſie ſeyn; oder ſie würde nicht das ſeyn, was ſie iſt; ſondern etwas anderes. Jeder Satz alſo, der in dem Weſen der Vernunft, und der hiernach erkannten Natur der Dinge ſo gegründet iſt, daß die Vernunft ihn ſchlechterdings nicht anders denken kann; der hat auch ſeiner Natur nach ſtrenge Allgemeinheit und apodictiſche Gewißheit, z. E. der Satz: was nirgends und niemals exiſtirt; das exiſtirt auch ganz und gar nicht. Ich kann mit Recht ſagen: ſo muß es ſeyn! — —)

Nun müſſen wir doch auch noch hören:

Wie Kant einen Einwurf beantwortet, der Ihm von einſehenden Männern wider ſein Syſtem gemacht wurde.

§. 7. „Wider dieſe Theorie, ſagt Kant „S. 53., welche der Zeit empiriſche (i. e. bloß ſubje„ctive) Realität zugeſteht; aber die abſolute und „transſcendentale beſtreitet, (i. e. ſie in der That und „an ſich ſelbſt gänzlich aufhebt!) habe ich von ein„ſehen-

„ſehenden Männern einen Einwurf ſo einſtimmig „vernommen, daß ich daraus abnehme; er müſſe „ſich natürlicher Weiſe bey jedem Leſer, dem dieſe „Betrachtungen ungewohnt ſind, vorfinden. Er „lautet alſo: Veränderungen ſind wirklich; dies be„weiſet der Wechſel unſerer eigenen Vorſtellungen, „wenn man gleich alle äußere Erſcheinungen, ſamt „deren Veränderungen, läugnen wollte. Nun ſind „Veränderungen nur in der Zeit möglich; folglich „iſt die Zeit etwas Wirkliches. — Die Beantwor„tung hat keine (?) Schwierigkeit. Ich gebe das „ganze Argument zu. Die Zeit iſt allerdings etwas „Wirkliches, nemlich die wirkliche Form der innern „Anſchauung. Sie hat ſubjective Realität in Anſe„hung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirk„lich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Be„ſtimmungen in ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als „Object (?), ſondern als die Vorſtellungsart mei„ner Selbſt als Object anzuſehen. (?) Wenn aber „ich ſelbſt, oder ein ander Weſen mich, ohne dieſe „Bedingung der Sinnlichkeit,“ (NB. dieſe Benennung der Zeit iſt petitio principii, und kann alſo in einer ſeynſollenden gründlichen Widerlegung eines Einwurfs nicht geduldet werden!) „anſchauen „könnte; ſo würden eben dieſelben Beſtimmungen, „die wir uns jetzt als Veränderungen „vorſtellen, eine Erkenntniß geben, in welcher „die

„die Vorſtellung der Zeit, mithin auch der Verän-
„derung, gar nicht vorkäme.“

(Freylich: wenn! wenn! — Iſt denn aber das nicht eine wahre Unmöglichkeit? Die ganze Behauptung kommt gerade ſo heraus, als wenn ich ſagen wollte: wenn keine Zeit wäre; ſo wäre keine Zeit. Das iſt freylich richtig; aber es beweiſet und entſcheidet nur nichts! —)

„Es bleibt alſo ihre empiriſche Realität, als Be-
„dingung aller unſerer Erfahrungen. Nur die ab-
„ſolute Realität kann ihr, nach dem oben Angeführ-
„ten, (?) nicht zugeſtanden werden. Sie iſt nichts,
„als die Form unſerer innern Anſchauung. Wenn
„man von ihr die beſondere Bedingung unſerer
„Sinnlichkeit wegnimmt; ſo verſchwindet auch der
„Begriff der Zeit, und ſie hängt nicht an den Ge-
„genſtänden, ſondern blos am Subjecte, welches
„ſie anſchauet.“ (NB. alles wieder weiter nichts, als eine leere petitio principii!)

Ich muß geſtehen, daß dieſe Beantwortung des obigen Einwurfs auf keine Weiſe mich befriedigt. Kant ſagt zwar: ich gebe das ganze Argument zu; allein, lieber Leſer, du würdeſt dich ſehr irren, wenn du das im Ernſte glauben wollteſt. Er giebt keinesweges das ganze Argument zu; ſondern er ergreift bloß den letzten Ausdruck des Einwurfs: „Die Zeit iſt etwas Wirkliches. Hingegen das Argument deſſel-

deſſelben, nemlich den Wechſel unſerer Vorſtellungen, giebt er keinesweges zu; weiß denn aber freylich ihm auch nicht anders, als mit einem vorhin angezeigten Idem per Idem, und mit widerholentlicher Vorausſetzung ſeiner Vorausſetzungen auszuweichen. Denn der Einwurf behauptet, und zwar mit Recht: der Wechſel unſerer Vorſtellungen iſt mehr, als bloße Vorſtellung; er iſt ein wirklicher, von unſerer Vorſtellung ganz unabhängiger Wechſel. Kant hingegen ſetzt bey ſeiner ganzen Beantwortung immer voraus: der Wechſel unſerer Vorſtellungen iſt kein wirklicher Wechſel, ſondern eine bloße täuſchende Vorſtellung, die kein wirkliches Object hat. Wie iſt es denn aber möglich, daß er dies behaupten und vorausſetzen kann? Offenbar giebt es doch hierbey nur eine Alternative; entweder Kant muß behaupten, daß wir nichts wiſſen, und in der That uns gar nichts vorſtellen; oder er muß behaupten, daß wir alles auf einmal wiſſen und uns vorſtellen, und alſo Götter, oder allwiſſend und ſchon ganz vollkommen ſind. — Beydes ſtreitet doch nun aber ganz offenbar wider unſer klares inneres Bewußtſeyn. Wir ſind es uns bewußt, daß wir etwas wiſſen, und uns vorſtellen; aber eben ſo deutlich ſind wir es uns auch bewußt, daß wir nicht alles auf einmal wiſſen, und uns vorſtellen; ſondern daß wir bald dieſes, bald wieder

etwas anders denken und uns vorſtellen; daß wir neue Vorſtellungen bekommen, die wir noch nicht hatten, und hingegen dieſe oder jene, die wir ſonſt hatten, jetzt nicht mehr haben; kurz, daß alſo die ganze Maſſe unſerer Vorſtellungen wechſelt und ſich verändert, ab- und zunimmt. Dieſer Wechſel unſerer Vorſtellungen iſt ja alſo keinesweges wieder bloße Vorſtellung, ſondern er geht wirklich in uns vor; er hat nicht bloß eine nur empiriſche oder ſubjectiv vorgeſtellte, ſondern in Rückſicht auf unſer denkendes Ich, und auf unſer Selbſtbewußtſeyn eine objective Realität. Denn unſere Vorſtellungen ſind doch etwas Wirkliches; unſer denkendes Ich betrachtet ſie als ein von ihm ſelbſt gewirktes Object; ſie haben alſo objective Realität. Folglich muß auch ihr Wechſel etwas Wirkliches ſeyn; er muß nothwendig objective Realität haben. Iſt nun aber dies; ſo iſt es auch unläugbar, daß es eine wahre wirkliche Zeit in dem ganz gewöhnlichen Sinne dieſes Worts giebt. Denn in uns ſelbſt treffen wir etwas an, was auf eine ſehr reelle Art, ohne daß wir es ändern oder hindern könnten, wirklich wechſelt, und ſich einander folgt. Dies ſagt uns deutlich unſer eigenes inneres Bewußtſeyn! Oder ſollen wir denn etwa auch dieſem nicht mehr trauen dürfen? Nun — ſo iſt es unvermeidlich um unſere ganze Exiſtenz geſchehen; ſo müſſen wir auch dieſe läugnen! Denn,

daß wir exiſtiren, ſind wir uns nicht im geringſten klärer bewußt, als der innigſt mit unſerer ganzen Exiſtenz verwebten Thatſache, daß unſere Vorſtellungen wechſeln. Ich kann und darf alſo nicht bloß ſagen, wie oben Kant: ich habe eine Vorſtellung von der Zeit und von meinen Beſtimmungen in ihr; ſondern ich muß ſagen: die Zeit an ſich ſelbſt, als Object der Vorſtellung, die ich von ihr habe, beſtimmt meine Vorſtellungen; ſie iſt nicht eine bloße Vorſtellung, wie z. E., die Vorſtellung eines Geſpenſtes, das nicht wirklich exiſtirt; ſondern dieſe Vorſtellung hat ein wahres wirkliches Object, und meine Beſtimmungen in der Zeit ſind ebenfalls nicht bloß vorgeſtellte, ſondern wirkliche von aller meiner Vorſtellung ganz unabhängig exiſtirende Beſtimmungen. Exiſtiren ſie nun aber wirklich, und wechſeln ſie folglich auch ganz unabhängig von aller meiner Vorſtellung, als welches mein eigenes inneres Bewußtſeyn mir eben ſo deutlich ſagt, als es mir ſagt, daß ich wirklich exiſtire; ſo iſt es klar, daß die Zeit nicht bloß eine ſubjective Form meiner ſinnlichen Anſchauung, nicht eine bloße Vorſtellung iſt; ſondern daß wir wirklich in der Zeit exiſtiren, oder mit andern Worten, daß die Zeit nicht bloß ein Reſultat von der Art unſeres Denkens und Empfindens, ſondern eine weſentliche und nothwendige Bedingung unſerer ganzen Exiſtenz iſt, d. h. Beharrlichkeit derſelben

ſelben unter Wechſel und Veränderung. — Nachdem wir nun alſo, wie ich glaube, zur Genüge gezeigt haben, daß die Kantiſchen Beweiſe für ſeine Erſcheinungslehre, weder die gehörige Conſiſtenz noch Conſequenz haben, und alſo noch bey weitem nicht vermögend ſind, das zu beweiſen, was ſie doch beweiſen ſollen; ſo wollen wir nun auch die förmlichen und auffallenden Widerſprüche darſtellen, die an der Wahrheit, Bündigkeit und Haltbarkeit des Syſtems uns nun vollends ganz verzweifeln laſſen. Hier ſind ſie!

Auffallende Widerſprüche in der Kantiſchen Philoſophie, und beſonders in der Critik der reinen Vernunft.

§. 8. Indem ich hier die Feder anſetze; ſo geſtehe ich gern, daß es mir wirklich eine ganz beſondere Empfindung verurſacht, einen ſo großen Philoſophen, als unſer Kant doch würklich iſt, ſo auffallender Widerſprüche zeihen zu müſſen. Aber ich bin unſchuldig; denn was ich gefunden habe, das habe ich gefunden! Ich tröſte mich indeſſen damit, daß Kant gewiß ein Freund der Wahrheit iſt, und jeder Freund der Wahrheit wird es mir dann gewiß auch nicht verargen, daß ich, was ich fand, zur allgemeinen Belehrung, Warnung und Ermunterung öffentlich aufſtelle. Kant wird bey alledem doch

immer Kant bleiben, und ich glaube dieſem großen Manne gewiß noch immer genug zu verdanken, wenn ich es Ihm hier öffentlich verdanke, daß Er es iſt, der in unſere Philoſophie neues Leben, und welches unausbleiblich der Erfolg davon ſeyn wird, — auch neues Licht brachte. Alſo, es lebe Kant, der Wiederherſteller des Studiums unſerer Philoſophie, der Vater ihres neuen Glanzes! — Dies ſind meine wahren Ueberzeugungen und Empfindungen! — Nun zur Sache! — Man bemerke alſo:

1) In Anſehung der äußern Gegenſtände, oder der ſogenannten Erſcheinungen, lehrt Kant zweyerley: a) alle Erſcheinungen ſind bloß ſubjectiv, oder ſie haben ihren Grund bloß in der ſubjectiven Form unſerer Sinnlichkeit und unſerer ſinnlichen Anſchauung; b) den Erſcheinungen liegt noch etwas außer uns zum Grunde. — Beyde Sätze widerſprechen einander; denn ſie heben ſich einander gegenſeitig auf. Dies fällt deutlich in die Augen. Denn wenn alle Erſcheinungen bloß ſubjectiv ſind; oder ihren Grund bloß in uns ſelbſt haben; ſo iſt es falſch, daß ihnen noch etwas außer uns zum Grunde liegt. Behauptet man hingegen, oder giebt man zu, daß den Erſcheinungen noch Etwas außer uns zum Grunde liegt; ſo iſt es falſch, daß ſie bloß ſubjectiv ſind, oder ihren

Grund

Grund bloß in uns ſelbſt und in unſern Sinnen haben. — Gleichwohl behauptet doch Kant dies ganz ausdrücklich, wie aus den oben angeführten Stellen deutlich zu erſehen iſt, die ich deswegen nur nochmals nachzuleſen bitte. Beſonders merkwürdig iſt es hierbey, daß Kant den erſten von den beyden obigen Sätzen bey jeder Gelegenheit ſo oft wiederholt, ſo angelegentlich einſchärft, und mit ſo ſtarken Ausdrücken vorträgt, daß es ſcheint, als könne er ihn nicht ſtark genug ſagen, und nicht oft und angelegentlich genug einſchärfen; den andern hingegen ſtellt er nur ſo verlohren hin, vermuthlich um den Vorwurf eines völligen und gnüglichen Idealismus von ſich abzulehnen, und in dieſer Rückſicht ſich allenfalls, wie man zu reden pflegt, eine Hinterthür zum Entſchlüpfen offen zu laſſen. Allein es iſt und bleibt doch klar, daß ſein Syſtem wirklich darauf hinführt, und daß es ihm alſo mit dem gedachten zweyten Satze auch im Grunde gar kein Ernſt iſt. Dies erhellet deutlich,

a) daraus, daß er es ausdrücklich für völlig unbekannt, und folglich auch für gänzlich ungewiß erklärt, ob den Erſcheinungen auch noch etwas außer uns zum Grunde liegt. (S. 344.)

Man merke alſo wohl, Kant ſagt nicht: es iſt völlig unbekannt, was den Erſcheinungen zum Grunde liegt; ſondern er ſagt: es iſt völlig unbekannt, ob das, was wir uns als Urſach der Erſcheinungen denken, in uns, oder auch außer uns anzutreffen ſey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Offenbar erklärt er es alſo hiermit für gänzlich ungewiß, ob den Erſcheinungen irgend etwas außer uns zum Grunde liegt.

b) Daraus, daß ohnehin ſchon der erſte Satz dieſen zweyten gänzlich ausſchließt, und völlig aufhebt. —

2) Noch ein anderer Widerſpruch! Wir haben eben jetzt gehört: Kant erklärt es ausdrücklich für völlig unbekannt und ungewiß, ob den Erſcheinungen, die er vielmehr für bloß ſubjectiv, für bloße Vorſtellungen ausgiebt, noch etwas außer uns zum Grunde liege; gleichwohl erklärt er es doch für einen ungereimten Satz, Erſcheinungen anzunehmen, ohne Etwas, das da erſcheint. (S. Vorrede S. XXVI.) Wie in aller Welt iſt es aber möglich, daß beyde Behauptungen mit einander beſtehen können? —

3) Kant ſagt: „der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen

zogen worden; — die Vorſtellung deſſelben kann nicht aus den Verhältniſſen der äußern Erſcheinung durch Erfahrung erborgt ſeyn.„ So ſagt Kant, S. 38. Nun höre man aber, was Er über eben dieſen Gegenſtand S. 349. ſagt: „wenn das Licht, heißt es daſelbſt, nicht den Sinnen gegeben worden, ſo kann man ſich auch keine Finſterniß, und wenn nicht ausgedehnte Weſen wahrgenommen werden, keinen Raum vorſtellen.“ — Alſo 1) die Vorſtellung des Raums iſt nicht aus äußern Erfahrungen abgezogen; 2) Ja, ſie iſt daraus abgezogen, denn man kann ſich keinen Raum vorſtellen, wenn nicht ausgedehnte Weſen wahrgenommen worden.

4) Kant ſagt: S. 5. „Laſſet von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empiriſch iſt, nach und nach weg; die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, ſelbſt die Undurchdringlichkeit, ſo bleibt doch der Raum übrig, den er, welcher nun ganz verſchwunden iſt, einnahm, und den könnt ihr nicht weglaſſen. — Ihr müßt alſo, überführt durch die Nothwendigkeit, womit ſich dieſer Begriff euch aufdringt, geſtehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori ſeinen Sitz habe.“ — Gleichwohl

ſagt er, S. 11. „Erfahrungsurtheile, als ſolche, ſind insgeſamt ſynthetiſch. Denn es wäre ungereimt, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht herausgehen darf, um das Urtheil abzufaſſen, und alſo kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt ſey, iſt ein Satz, der a priori feſtſteht, und kein Erfahrungsurtheil.“ — Hiermit verbinde man nun auch noch die dritte Stelle. S. 39. ſagt nemlich Kant: „der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt; nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorſtellung denken, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen, als ihr gemeinſchaftliches Merkmal enthalten iſt, mithin dieſe unter ſich enthält; aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwohl wird der Raum ſo gedacht, denn alle Theile des Raums ins Unendliche ſind zugleich. Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung a priori, und nicht Begriff. „Hier giebt es nun auf einmal ein ganzes Convolut von Widerſprüchen. Denn a) Kant

ſagt:

ſagt: das Urtheil oder der Satz: ein Körper iſt ausgedehnt, iſt kein Erfahrungsurtheil; gleichwohl geſteht er doch, daß der Begriff eines Körpers ein Erfahrungsbegriff iſt. Da nun das Urtheil: ein Körper iſt ausgedehnt, ganz offenbar ſich auf einen Erfahrungsbegriff gründet, und daraus abgeleitet iſt; wie kann er denn behaupten: es ſey kein Erfahrungsurtheil? —

b) Erfahrungsbegriffe geben auch keine andere, als Erfahrungsurtheile. Indem nun alſo Kant geſteht, daß der Begriff eines Körpers ein Erfahrungsbegriff ſey; ſo widerſpricht er ſich ſelbſt, indem er gleichwohl behauptet: Erfahrungsurtheile, als ſolche, ſind insgeſamt ſynthetiſch. Denn hier iſt ein Erfahrungsurtheil, und demohnerachtet iſt es nicht ſynthetiſch, ſondern, wie Kant auch ſelbſt ausdrücklich lehrt, analytiſch. Zwar lehrt er auch zugleich: es würde ungereimt ſeyn, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen; allein dies thut hier nichts zur Sache. Denn es iſt ein groſſer Unterſchied, einen Satz aus der Erfahrung, als ſeiner erſten Erkenntnißquelle, ſchöpfen oder ableiten; und einen Satz aus der Erfahrung beweiſen, oder den Beweis deſſelben auf Erfahrung gründen. Das Erſtere geſchiehet un-

läugbar bey dem Satze: ein Körper iſt ausgedehnt. Denn da wir nur aus Erfahrung wiſſen, was ein Körper iſt, oder, wie Kant ſelbſt geſteht, nur aus Erfahrung von ihm einen Begriff haben; ſo können wir auch nur aus der Erfahrung wiſſen und urtheilen, daß der Begriff der Ausdehnung ihm weſentlich angehört, und folglich als Prädicat auf ihn angewendet werden kann und muß. Der Satz: ein Körper iſt ausgedehnt, iſt und bleibt alſo ein Erfahrungsurtheil, weil er, wie Kant ſelbſt geſteht, ſeinem ganzen Hauptbegriffe, oder ſeinem ganzen weſentlichen Inhalte nach aus Erfahrung entſprungen iſt. Aber demohnerachtet ſteht er auch ſchon a priori feſt, d. h. man hat nicht nöthig, den Beweis deſſelben auf Erfahrung zu gründen, weil er nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch iſt. —

c) Kant nennt hier die Vorſtellung vom Raume ausdrücklich einen Begriff, und eben ſo ſagt er S. 178: „wir haben jetzt ſchon zweyerley Begriffe von ganz verſchiedener Art, die „doch darin miteinander übereinkommen, daß „ſie beyderſeits völlig a priori ſich auf Gegenſtände beziehn, nemlich die Begriffe des „Raums und der Zeit, als Formen der

„Sinn-

„Sinnlichkeit, und die Categorien, als „Begriffe des Verſtandes.“ — Gleichwohl ſagt er doch in der oben angeführten Stelle ausdrücklich: „die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume iſt Anſchauung a priori und nicht Begriff.“ — Fragt man nun, warum nicht? So iſt die Antwort: „der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt. Nun muß man zwar jeden Begriff, u. ſ. w. — Welch ein Gewebe von ſich ſelbſt widerſprechenden Spitzfindigkeiten! Man denke nur: erſt iſt der Raum, auch als Form der Sinnlichkeit, im Begriff, und dann heißt es wieder ausdrücklich: er iſt es nicht! Erſt heißt es: ein jeder Begriff muß als eine Vorſtellung gedacht werden, die eine unendliche Menge von Vorſtellungen unter ſich enthält; und dann heißt es wieder: kein Begriff kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. —

5) Kant ſagt, S. 38. „der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung a priori;“ und eben ſo ſagt er in einer der vorhin angeführten Stellen: Ihr müßt alſo, überführt durch die Nothwendigkeit, womit ſich dieſer Begriff euch aufdringt, geſtehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori ſeinen Sitz habe.“ — Gleichwohl

wohl behauptet er doch auch: „der Raum iſt bloß etwas Subjectives, außer uns aber, und an ſich ſelbſt iſt er Nichts!“ S. 42. Beydes, dächte ich, widerſpräche ſich einander! Denn wenn es außer uns nicht wirklich einen Raum giebt, worauf ſich dieſer nothwendige Begriff bezieht; ſo würde er ja nach Kants eigenem Ausſpruche, S. 87. eben dadurch, daß er alle Beziehung auf irgend ein Object verlöhre, auch zugleich allen Inhalt, und mithin alle Wahrheit verlieren. Denn Wahrheit, wie Kant S. 670. ſagt, iſt ja Uebereinſtimmung unſerer Begriffe mit dem Objecte. Er würde alſo gerade nicht mehr und nicht weniger Wahrheit haben, als die Vorſtellung von Bildern und Geſtalten, die wir in einem Traume ſehen. Kurz, es würde ein nothwendiger und doch zugleich ein leerer und ganz falſcher Begriff ſeyn. Wie läßt ſich aber das nun denken? Wie behaupten? Nothwendig und doch falſch!!! —

6) In unzähligen Stellen lehrt und behauptet Kant ausdrücklich: außer uns giebt es weder Raum noch Zeit. Raum und Zeit ſind bloße ſubjective Vorſtellungsformen; alle äußere Gegenſtände in Raum und Zeit ſind bloße Erſcheinungen, d. h. bloße Vorſtellungen, bloße

innere

innere Beſtimmungen, unſers Gemüths; alle unſere Anſchauungen ſind bloß idealiſch; denn unſere Anſchauung geht ſogar vor den Objecten ſelbſt ſchon vorher. — (S. die oben angeführten Stellen.) Nun ſage man einmal, ob das nicht ein gänzlicher und völliger Idealismus iſt, den Kant hiermit ausdrücklich lehrt. — Gleichwohl kommt doch in eben dem Buche, worin er alles dieſes lehrt, ein beſonderer Abſchnitt vor, welcher überſchrieben iſt: Widerlegung des Idealismus. Und dieſe Widerlegung ſtellt nun folgenden Lehrſatz auf: „das bloße aber empiriſch beſtimmte Bewußtſeyn meines eigenen Daſeyns beweiſet das Daſeyn der Gegenſtände im Raume außer mir. S. 275. Auch ſogar bewieſen wird dieſer Lehrſatz, und zwar mit folgendem Beweiſe. — „Ich bin „mir meines Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt „bewußt; alle Zeitbeſtimmung ſetzt etwas Be„harrliches in der Wahrnehmung voraus. „Dieſes Beharrliche kann nicht etwas in mir „ſeyn, weil eben mein Daſeyn in der Zeit „durch dieſes Beharrliche allererſt beſtimmt „werden kann. Alſo iſt die Wahrnehmung „dieſes Beharrlichen nur durch ein Ding außer „mir, und nicht durch die bloße Vor-

„ſtel-

„ſtellung eines Dinges außer mir möglich. „Folglich iſt die Beſtimmung meines Daſeyns „in der Zeit nur durch Exiſtenz wirkli„cher Dinge, die ich außer mir wahr„nehme, möglich. Nun iſt das Bewußt„ſeyn in der Zeit mit dem Bewußtſeyn der Mög„ligkeit dieſer Zeitbeſtimmung nothwendig ver„bunden, alſo iſt es auch mit der Exiſtenz der „Dinge außer mir, als Bedingung der Zeit„beſtimmung nothwendig verbunden, d. i. das „Bewußtſeyn meines eigenen Daſeyns iſt zu„gleich ein unmittelbares Bewußtſeyn „des Daſeyns anderer Dinge außer „mir. Man wird in dieſem Beweiſe gewahr, „daß das Spiel, welches der Idealismus trieb, „ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergol„ten wird. Dieſer nahm an, daß die einzige „unmittelbare Erfahrung die innere „ſey; — allein hier wird bewieſen, daß äuſ„ſere Erfahrung eigentlich unmittel„bar ſey.“ — Nun ſage man einmal, ob etwas mit einander ſtärker contraſtiren, und ſich einander auffallender und augenſcheinlicher widerſprechen kann, als eben dies? Wir wollen das ganze Convolut von Widerſprüchen, das ſich hier abermals findet, deutlich vorlegen. Alſo:

a) Es giebt einen Raum außer mir; nein, der Raum iſt bloß eine ſubjective Form meiner Sinnlichkeit, außer mir aber, und an ſich ſelbſt iſt er Nichts. —

b) Es giebt Gegenſtände im Raume auſſer mir; — nein, alle Gegenſtände im Raume ſind bloße Erſcheinungen, die ihren Grund bloß in mir ſelbſt haben. —

c) Alle Zeitbeſtimmung ſetzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus; dieſes Beharrliche aber kann nicht etwas in mir ſeyn. — Nein, das iſt nicht wahr; denn das Beharrliche iſt weiter nichts als die Zeit ſelbſt. „Sie iſt, S. 224. das Subſtrat „oder die beharrliche Form der innern Anſchau„ung. Die Zeit alſo, in der aller Wechſel der „Erſcheinungen gedacht werden ſoll, bleibt und „wechſelt nicht. — Die Beharrlichkeit S. „226. drückt überhaupt die Zeit, als das be„ſtändige Correlatum alles Daſeyns der Er„ſcheinungen, alles Wechſels und aller Beglei„tung aus. Denn der Wechſel trift die Zeit „ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in „der Zeit.“ Dieſe Beharrlichkeit S. 229. iſt indeſſen doch weiter Nichts, als die Art uns das Daſeyn der Dinge in der Erſcheinung vorzuſtellen. — Dies ſind Kants eigene und aus-

druck-

drückliche Worte. Da nun nach Ihm die Zeit weiter nichts, als eine bloße ſubjective Form unſerer Anſchauung iſt; ſo iſt auch das Beharrliche, das der Wahrnehmung zum Grunde liegt, bloß etwas in mir ſelbſt, nicht aber etwas außer mir. —

d) „Die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen iſt nur durch ein Ding außer mir, und nicht durch eine bloße Vorſtellung eines Dings außer mir möglich.“ — Nein! — „Die Zeit, (und dieſe beſchreibt doch Kant als das einzig Beharrliche,) iſt kein empiriſcher Begriff, der von irgend einer Erfahrung abgezogen wäre. Sie iſt eine nothwendige Vorſtellung a priori, die allen Anſchauungen zum Grunde liegt, S. 46. Wie kann denn alſo ihre Wahrnehmung nur durch ein Ding außer mir möglich ſeyn? Alle Objecte der Wahrnehmung oder Anſchauung ſind ja bloße Vorſtellungen, an ſich ſelbſt aber Nichts.“

S. 62. e) Die Beſtimmung meines Daſeyns in der Zeit iſt nur durch die Exiſtenz wirklicher Dinge möglich, die ich außer mir wahrnehme.“ — Nein; „Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen, daß alles, was im Raume oder der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände

einer

einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen, d. i. bloße Vorſtellungen ſind, die außer unſern Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben.“ S. 518. „Es iſt auch gänzlich unbekannt und ungewiß, ob ihnen noch etwas außer uns zum Grunde liegt. S. 344. — „Auch meines eigenen Daſeyns bin ich mir bloß, als in der Zeit beſtimmt, bewußt; folglich bloß als Erſcheinung, S. 334. von der ich alſo nicht weiß, ob ihr etwas an ſich ſelbſt zum Grunde liegt. Denn es kann ja ein Ding bloß aus lauter Verhältniſſen beſtehn.“ S. 341. — Kurz, wirkliche Dinge, die ich außer mir wahrnehmen könnte, ſind ganz unmöglich. S. 520. 821.

f) Das Bewußtſeyn meines Daſeyns in der Zeit iſt mit der Exiſtenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbeſtimmung nothwendig verbunden.“ — Nein! — „Nicht die Exiſtenz der Dinge iſt Bedingung der Zeitbeſtimmung; ſondern umgekehrt, die Zeit iſt die formale Bedingung a priori aller Erſcheinungen überhaupt.“ S. 50. Und Erſcheinungen haben ja keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz.

g) „Der Idealismus nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere ſey; allein

hier wird bewieſen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſey.“ — Nein! „Die Zeit iſt eine Bedingung a priori aller Erſcheinung überhaupt, und zwar unmittelbare Bedingung der innern und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erſcheinungen oder Erfahrungen.“ S. 50. Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſern Erkenntniſſen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, d. i. auf einer Syntheſis nach Begriffen; S. 195. „das Medium aller ſynthetiſchen Urtheile iſt aber nur ein Begriff, darin alle unſere Vorſtellungen enthalten ſind, nemlich der innere Sinn und die Form deſſelben a priori, die Zeit.“ S. 194. Alſo nur innere Erfahrung iſt unmittelbar; die äußere aber nur mittelbar. Wie wäre es denn auch anders möglich, da nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre alles bloß ſubjectiv iſt? — Nun bedenke man aber einmal, ob das nicht lauter Lehren ſind, die ſich einander gerade zu und gleichſam e diametro entgegen geſetzt ſind? Ob denn alſo das, was Kant hier eine Widerlegung des Idealismus nennt, wohl wirklich eine Widerlegung ſeyn mag? Und wenn ſie es iſt; ob er denn

wohl

wohl nicht ganz offenbar ſich ſelbſt widerlegt hat? Man vergeſſe indeſſen nicht zu bemerken, was Kant hier ſagt, nemlich das Spiel, welches der Idealismus treibe, werde ihm hier umgekehrt vergolten! Er ſcheint alſo zu geſtehn, oder andeuten zu wollen, daß auch dieſe Widerlegung des Idealismus ebenfalls ein bloßes Spiel iſt. Und wirklich, dem ſieht ſie auch ganz vollkommen ähnlich! —

7) Kant ſagt, S. 274. „Der dogmatiſche Idea„lismus, (der das Daſeyn der Gegenſtände im Raume außer uns für falſch und unmöglich erklärt,) „iſt unvermeidlich, wenn man den Raum „als Eigenſchaft, die den Dingen an ſich ſelbſt „zukommen ſoll, anſieht;" (NB. man kann eigentlich nicht ſagen: der Raum iſt eine Eigenſchaft der Dinge. Dieſe Erklärung giebt entweder einen ganz falſchen Sinn; oder ſie iſt doch wenigſtens zweydeutig, und ſehr verfänglich!) „Denn da iſt er mit allem, dem er zur Bedin„gung dient, ein Unding. Der Grund zu die„ſem Idealismus aber iſt von uns in der trans„ſcendentalen Aeſthetik gehoben. (Iſt es möglich? „Liegt nicht vielmehr das gerade Gegentheil am „Tage?) Der problematiſche, der nichts hier„über behauptet, ſondern nur das Unvermö-

„gen, ein Daſeyn außer dem Unſrigen durch „unmittelbare Erfahrung zu beweiſen vor„giebt, iſt vernünftig, und einer gründ„lichen philoſophiſchen Denkungsart „gemäß; nemlich, bevor ein hinreichender „Beweis gefunden worden, kein entſcheiden„des Urtheil zu erlauben.“ — Gleichwohl ſagt er in ſeiner ſo genannten Widerlegung des Idealismus S. 276. ganz ausdrücklich: „hier „wird bewieſen, daß äußere Erfahrung „eigentlich unmittelbar ſey.“ — Alſo es iſt vernünftig, vorzugeben, daß man nicht vermögend ſey, ein Daſeyn, außer dem Unſrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweiſen; gleichwohl hat er dieſes Unvermögen auf derſelben und auf der andern Seite ſchon wieder vergeſſen, und will bewieſen haben, daß nur äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſey, und daß die Beſtimmung unſeres Daſeyns in der Zeit nur durch die Exiſtenz wirklicher Dinge außer uns möglich ſey! Freylich verſteht es ſich ja wohl von ſelbſt, daß man kein entſcheidendes Urtheil in keiner einzigen Sache erlauben kann, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden iſt. Wie iſt es denn aber möglich, einen ſolchen zu finden, oder wie kann man es ſich

auch

auch nur noch einfallen laſſen, einen finden zu wollen, oder wie kann und darf man glauben, einen ſolchen gefunden zu haben, wenn es auch zugleich vernünftig, und einer gründlichen philoſophiſchen Denkungsart gemäß iſt, vorzugeben, daß man nicht vermögend ſey, einen ſolchen zu finden? — Welch ein Widerſpruch! Welch ein erſchreckliches Wanken und Schwanken von einer Seite zu der andern! —

8) Kant ſagt in der vorhin angeführten Stelle: „der problematiſche,“ oder wie er ihn auch ſonſt nennt, „der transſcendentale Idealismus behauptet hierüber nichts!“ — Gleichwohl ſagt er doch ausdrücklich: S. 534. „Wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes iſt; ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich. Nun iſt das Erſtere ſowohl als das Zweyte falſch. — Alſo iſt es auch falſch, daß die Welt, der Inbegriff aller Erſcheinungen, ein an ſich exiſtirendes Ganzes ſey. Woraus denn folgt, daß Erſcheinungen überhaupt außer unſern Vorſtellungen Nichts ſind; welches wir eben durch die transſcendentale Idealität derſelben ſagen wollten.“ Man vergleiche auch hiermit die ſchon vorhin Nr. 6. litt. e. angeführte Stelle, ſo wie überhaupt alle diejenigen Kantiſchen Be-

hauptungen, die §. 1. ausführlich zu leſen ſind; und dann frage man ſich einmal: heißt das hierüber nichts behaupten?

9) Kant ſagt S. 66. „Es iſt alſo ungezwei„felt gewiß, und nicht bloß möglich oder „wahrſcheinlich, daß Raum und Zeit bloß „ſubjective Bedingungen aller unſerer An„ſchauung ſind, im Verhältniß auf welche da„her alle Gegenſtände bloße Erſcheinungen, „und nicht für ſich in dieſer Art gegebene Din„ge ſind, von denen ſich auch um deswillen, „was die Form derſelben betrift vieles a priori „ſagen läßt, niemals aber das Mindeſte von „dem Dinge an ſich ſelbſt, das dieſen Erſchei„nungen zum Grunde liegen mag.“ — (Mag? Alſo auch das iſt ungewiß? Ungewiß alſo, ob irgend etwas außer uns wirklich iſt? Es läßt ſich davon nicht das Mindeſte ſagen? Alſo auch nicht einmal, daß es wirklich exiſtirt? Gut! Wer das lieſet; der merke darauf!) — Eben ſo ſagt er S. 821. „wenn vorausgeſetzt wird, „daß die Sinnenwelt an ſich ſelbſt ihrer Totali„tät nach gegeben ſey; ſo iſt es falſch, daß ſie ent„weder unendlich dem Raume nach, oder end„lich und begrenzt ſeyn müſſe, darum weil „beydes falſch iſt. Denn Erſcheinungen,

„als

„als bloße Vorſtellungen, die doch an „ſich ſelbſt als Objecte gegeben wären, ſind „etwas Unmögliches.“ — Imgleichen S. 520. „Der Raum ſelbſt aber, ſamt der „Zeit, und zugleich mit beyden alle Erſchei„nungen, ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, „ſondern nichts als Vorſtellungen, und kön„nen gar nicht außer unſerm Gemüth exi„ſtiren.“ — Und doch ſagt er gleichwohl kurz vorher: „unſer transſcendentale Idealismus „erlaubt es, daß die Gegenſtände äußerer An„ſchauung, eben ſo, wie ſie im Raume „angeſchauet werden, auch wirklich „ſeyn, und in der Zeit alle Veränderungen, „ſo wie ſie der innere Sinn vorſtellet. — Wir „können und müſſen ausgedehnte Weſen als „wirklich darin annehmen, und eben ſo iſt es „auch mit der Zeit.“ — Alſo, einmal erklärt es der transſcendentale Idealismus nicht etwa bloß für möglich oder wahrſcheinlich, ſondern für ungezweifelt gewiß, daß die äußern Gegenſtände an ſich gar nicht exiſtiren; ein andermal erlaubt er es wieder, daß ſie ſo, wie ſie angeſchauet werden, auch wirklich exiſtiren können; aber dieſe Erlaubniß wird, leider, völlig und auf ewig wieder aufgehoben, indem er hinterher doch ausdrücklich und apodictiſch

erklärt: die Erſcheinungen, als Objecte an ſich ſelbſt, ſind etwas Unmögliches; ſie können gar nicht exiſtiren. Wie iſt nun das mit einander zu vereinigen?

10) Kant ſagt: S. 12. „Es bleibt nichts übrig, „als daß man Raum und Zeit zu ſubjectiven „Formen unſerer äußern ſowol, als innern Anſchauungsart macht, die darum ſinnlich heißt, „weil ſie nicht urſprünglich, d. i. eine „ſolche iſt, durch die ſelbſt das Daſeyn „des Objects gegeben wird, und die, „ſo viel wir einſehen, nur dem Urweſen zukommen kann; ſondern von dem Daſeyn des „Objects abhängig, mithin nur dadurch möglich iſt, daß die Vorſtellungsfähigkeit des Subjects durch „daſſelbe afficirt wird.“; — Ebenderſelbe Kant ſagt aber dagegen S. 40. „unſerm „Gemüthe wohnt eine Anſchauung bey, die „vor dem Objecte ſchon vorher geht.“ Und S. 62. „ſobald wir unſere ſubjective „Beſchaffenheit wegnehmen; ſo iſt auch „das vorgeſtellte Object mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche Anſchauung „beylegte, überall nirgends anzutreffen, und kann überall nirgend an-

„ge-

„getroffen werden.“ — Und S. 67. „die Form der Anſchauung, da ſie nichts vor„ſtellt, außer ſofern etwas im Gemüthe geſetzt „wird,“ (die Vorſtellungen der äußern Sinne, heißt es kurz vorher, machen aber den eigentlichen Stoff aus, womit wir unſer Gemüth beſetzen;) „kann nichts anders ſeyn, als die „Art wie das Gemüth durch eigene „Thätigkeit, nemlich durch dieſes Setzen ſei„ner Vorſtellungen, mithin durch ſich ſelbſt „afficirt wird.“ Man vergleiche hiermit auch beſonders die oben §. 1. ſchon angeführte merkwürdige Stelle von den Einwohnern im Monde, ſo wird man folgende ganz contradictoriſch ſich entgegengeſetzte Sätze bekommen; nemlich:

a) Das Daſeyn des Objects wird durch unſere Anſchauung nicht gegeben, ſondern unſere Anſchauungsart iſt vom Daſeyn des Objects abhängig. — Nein! — Unſere Anſchauungsart iſt nicht vom Daſeyn des Objects abhängig, ſondern das Daſeyn des Objects wird durch unſere Anſchauungsart erſt gegeben. Denn unſere Anſchauung geht ja vor dem Objecte ſchon vorher; ja, wenn wir unſere ſubjective Beſchaffenheit wegnehmen; ſo wird auch das Object mit allen den Eigenſchaften, die

ihm unſere Anſchauung beylegte, gänzlich auf-gehoben, und kann alsdenn überall nirgend angetroffen werden. Denn die Gegenſtände der Erfahrung exiſtiren außer der Erfahrung gar nicht, und z. E. Einwohner im Monde ſind nur alsdenn erſt wirklich, wenn ſie mit meinem wirklichen Bewußtſeyn in einem empiriſchen Zuſammenhange ſtehen, ob ſie gleich darum nicht an ſich, d. i. außer dieſem Fortſchritt der Erfahrung wirklich ſind. —

b) „Unſere Anſchauung des Objects iſt nur dadurch möglich, daß die Vorſtellungsfähigkeit des Subjects durch daſſelbe afficirt wird; — Nein! Sie iſt bloß dadurch möglich, daß das Gemüth durch eigene Thätigkeit, mithin durch ſich ſelbſt, afficirt wird.“ — Was iſt nun das? Heißt das nicht auf die auffallendſte Weiſe ſich ſelbſt widerſprechen?

11) Kant ſagt, S. 235. „Die Apprehenſion „des Mannigfaltigen in der Erſcheinung ei„nes Hauſes, das vor mir ſteht, iſt ſucceſ„ſiv. Nun iſt die Frage: ob das Mannigfal„tige dieſes Hauſes ſelbſt auch in ſich ſucceßiv „ſey, welches freylich Niemand zuge„ben wird. Nun iſt aber, ſobald ich meine

„Be-

„Begriffe von einem Gegenſtande bis zur trans-
„ſcendentalen Bedeutung ſteigere, das Haus
„gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern
„nur eine Erſcheinung, d. i. Vorſtel-
„lung, deren transſcendentaler Gegenſtand
„unbekannt iſt; was verſtehe ich alſo unter der
„Frage: wie das Mannigfaltige in der Er-
„ſcheinung ſelbſt, die doch nichts an ſich
„ſelbſt iſt, verbunden ſeyn möge? Hier wird
„das, was in der ſucceßiven Apprehenſion
„liegt, als Vorſtellung; die Erſcheinung aber,
„die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts
„weiter, als ein Inbegriff dieſer
„Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand
„derſelben betrachtet, mit welchem mein Be-
„griff, den ich aus den Vorſtellungen der Ap-
„prehenſion ziehe, zuſammenſtimmen ſoll. Man
„ſieht bald, daß, weil Uebereinſtimmung der
„Erkenntniß mit dem Object Wahrheit iſt,
„hier nur nach den formalen Bedingungen der
„empiriſchen Wahrheit gefragt werden kann,
„und Erſcheinung, im Gegenverhältniß mit
„den Vorſtellungen der Apprehenſion, nur da-
„durch als das davon unterſchiedene Object der-
„ſelben vorgeſtellt werden könne, wenn ſie un-
„ter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder an-
„dern Apprehenſion unterſcheidet, und eine

„Art

„Art der Verbindung des Mannigfaltigen „nothwendig macht. Dasjenige an der Er„ſcheinung, was die Bedingung dieſer noth„wendigen Regel der Apprehenſion enthält; iſt „das Object.“ — Nun ſage einmal ein Menſch, wie das nun wieder mit einander beſtehen kann? — Kant behauptet ausdrücklich: das Haus iſt nicht etwas an ſich ſelbſt, ſondern es iſt eine bloße Erſcheinung, d. h. eine bloße Vorſtellung, und das Mannigfaltige, das in der ſucceßiven Apprehenſion dieſer Erſcheinung enthalten iſt, iſt auch wieder weiter nichts, als ein Inbegriff von Vorſtellungen. Dieſer Inbegriff der Vorſtellungen hat nun aber nicht etwa ein Object, das an ſich ſelbſt wirklich exiſtirt, ſondern er ſelbſt wird nur bloß als Object betrachtet, und der Unterſchied deſſelben, als Object der Vorſtellung, von der Vorſtellung an ſich ſelbſt, iſt ebenfalls wieder nur eine bloße Vorſtellung, oder eine gewiſſe ſubjective Regel, nach welcher die Apprehenſion geſchiehet; kurz, es iſt alles durch und durch bloße Vorſtellung. (S. 242. 244.) So lehrt Kant; gleichwohl geſteht doch eben dieſer Kant, daß Niemand zugeben könne und werde, daß das Mannigfaltige des Hauſes an ſich ſelbſt auch ſucceßiv ſey. — Alſo, „das Mannigfal-

nigfaltige in der Erſcheinung eines Hauſes iſt bloß ein Inbegriff von Vorſtellungen." — Nein, das iſt nicht wahr; denn das Mannigfaltige des Hauſes ſelbſt iſt nicht ſucceßiv; hingegen das Mannigfaltige in meinen Vorſtellungen, oder in der Apprehenſion, iſt ſucceßiv; beydes iſt alſo von einander weſentlich verſchieden, und jenes iſt von meinen Vorſtellungen ganz unabhängig. —

Fortſetzung.

§. 9. Jedoch genug, von den Widerſprüchen, worin die Kantiſche Erſcheinungslehre, auch bloß für ſich betrachtet, ſchon mit ſich ſelbſt ſteht. Jetzt wollen wir ſie nun auch in ihrer nähern Verbindung mit einigen anderweitigen Behauptungen der Kantiſchen Philoſophie, und zwar beſonders in ihrer nähern Anwendung auf Mathematik, Naturlehre, Seelenlehre, Religion und Moral betrachten, und auch da wird es ſich zeigen, daß die Kritik ſowohl der reinen als der practiſchen Vernunft, in ein wahres unabſehbares Labyrinth von Widerſprüchen ſich hineingegrübelt hat. Man höre nur:

1) Kant will S. 14 - 15. beweiſen: „daß „eigentliche mathematiſche Sätze jederzeit Urtheile „a priori, und nicht empiriſch ſind, oder, wie er es

„auch ausdrückt, z. E. S. 65. daß ſie nicht aus em„piriſcher Anſchauung, ſondern aus reiner Anſchau„ung a priori erkannt werden, weil ſie Nothwen„digkeit bey ſich führen, welche aus Erfahrung nicht „abgenommen werden kann.“ — Nun höre man den Beweis! — „Man ſollte anfänglich zwar den„ken: daß der Satz 7 + 5 = 12 ein bloß analyti„ſcher Satz ſey, der aus dem Begriffe einer Sum„me von Sieben und Fünfe nach dem Satze des „Widerſpruchs erfolge. Allein wenn man es näher „betrachtet; ſo findet man, daß der Begriff der „Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als „die Vereinigung beyder in eine einzige,“ (Richtig! Er braucht aber auch weiter nichts zu enthalten, und eben darum iſt der Satz wirklich analytiſch. Denn der Begriff beſtimmt ſich ganz von ſelbſt; nur der Nahme iſt willkührlich!) „wodurch ganz und gar „nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſey, „die beyde zuſammen faßt. Der Begriff von Zwölfe „iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daß ich mir „bloß eine Vereinigung von Sieben und Fünfe den„ke, und mag meinen Begriff von einer ſolchen „möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo „werde ich doch darin die Zwölfe nicht antreffen.“ (Allerdings! der Begriff an ſich ſelbſt wird darin ganz beſtimmt gedacht und angetroffen; nur der willkührliche Nahme nicht!) „Man muß über dieſe

„Be-

„Begriffe hinausgehn, (Nein! gar nicht!) indem „man die Anſchauung zu Hülfe nimmt,“ (Recht gut! Und das kann man auch ohne das Weſen des Analytiſchen im geringſten zu zerſtören!) „die einem von „beyden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, „oder wie Segner in ſeiner Arithmetik, fünf Puncte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der „Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der „Sieben hinzuthut. Denn ich nehme zuerſt die Zahl „Sieben, und indem ich für den Begriff der Fünfe „die Finger meiner Hand als Anſchauung zu Hülfe nehme; ſo thue ich die Einheiten, die ich vorher zuſammen nahm, um die Zahl „5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach „und nach zu der Zahl 7, und ſehe ſo die Zahl entſpringen. Daß 7 zu 5 hinzugethan werden ſollten, „habe ich zwar in dem Begriffe einer Summme „= 7 + 5 gedacht; aber nicht, daß dieſe Summe „der Zahl 12 gleich ſey. Der arithmetiſche Satz iſt „alſo jederzeit ſynthetiſch; welches man deſto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir „möchten unſere Begriffe drehen und wenden, wie „wir wollen, wir, ohne die Anſchauung zu Hülfe „nehmen, vermittelſt der bloßen Zergliederung unſerer Begriffe, die Summe niemals finden können.“ (Weil wir nemlich die ganze Kette der arithmetiſchen

in

in ſich ſelbſt vollkommen analytiſchen Progreßionen nicht auf einmal in allen Fällen ganz überſehen können!) — Nun vergleiche man einmal dieſen Kantiſchen Beweis mit dem Satze, der dadurch bewieſen werden ſoll; und ſehe dann, ob er nicht das gerade Gegentheil von dem beweiſet, was Kant damit beweiſen wollte. Nemlich

a) Kant will beweiſen, daß mathematiſche und arithmetiſche Sätze insgeſamt nicht analytiſch, ſondern bloß ſynthetiſch ſind. Hat er denn aber das nun bewieſen? Nichtsweniger, als das; vielmehr beweiſet der arithmetiſche Satz, den er zum Exempel anführt, gerade wider ihn ſelbſt. Denn der Satz: 7 + 5 = 12 iſt wirklich ganz vollkommen analytiſch. Die Täuſchung womit Kant hier ſeine Leſer hintergeht, entſpringt lediglich aus den willkührlichen Benennungen der Zahlen, die dieſer Satz ausdrückt. Hängt man nemlich bloß an den Nahmen der Zahlen; ſo würde der Satz ſo lauten: 7 + 5 giebt eine Summe, die ich Zwölfe nennen muß. Auf dieſe Weiſe verliert freylich der Satz alles analytiſche, d. h. er enthält keine nothwendige Folge. — Abſtrahire ich hingegen von dem Nahmen, und nehme bloß die Begriffe; ſo lautet der Satz ſo: wenn ich zu einer Anzahl von Einheiten = 7 eine Anzahl

von

von Einheiten = 5 hinzuthue; ſo kommt eine Summe heraus, die gerade ſo groß iſt, als die beyden vorigen zuſammen genommen. Wer ſieht nun aber nicht, daß dieſer Satz wirklich ganz vollkommen analytiſch iſt. Denn wie ich nun dieſe Hauptſumme nennen will, iſt an ſich vollkommen gleichgültig und willkührlich. Der Deutſche nennt ſie Zwölfe, der Lateiner Duodecim, der Grieche δώδεκα, u. ſ. w.

b) Kant will beweiſen, daß mathematiſche und arithmetiſche Sätze nicht aus empiriſcher, ſondern bloß aus reiner Anſchauung a priori erkannt werden; aber an Statt dieſes zu beweiſen, beweiſet er vielmehr das gerade Gegentheil, indem augenſcheinlich in dem ganzen Beweiſe bloß von **einer empiriſchen** Anſchauung die Rede iſt. Denn eine Anſchauung, wobey man ſeine fünf Finger zu Hülfe nimmt, iſt doch wohl nichts weniger als eine reine Anſchauung a priori; ſondern ganz unſtreitig eine bloß empiriſche. In der That hat alſo Kant hier ſich ſelbſt widerlegt; und das heißt doch wohl ſo viel, als, ſich ſelbſt widerſprechen.

2) Kant eignet den mathematiſchen und geometriſchen Sätzen, die, wie er es nennt, aus reiner

Anſchauung a priori erkannt werden, apodictiſche Gewißheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu. (Nothwendigkeit, ſagt er, S. 64. und abſolute Allgemeinheit iſt das Characteriſtiſche aller Sätze der Geometrie. So erklärt er z. E. auch den Satz, daß die gerade Linie zwiſchen zween Puncten die kürzeſte ſey, S. 16. für einen ſynthetiſchen Satz, der mit apodictiſcher Gewißheit aus reiner Anſchauung a priori erkannt werde. Ja, er behauptet ſogar: wir würden nicht ſagen können, daß das, was nach unſerer ſubjectiven Vorſtellungsart zur Conſtruction eines Triangels nothwendig gehört, auch dem Triangel an ſich ſelbſt nothwendig zukommen müſſe, wenn es nicht Anſchauung a priori wäre, die dies als nothwendig uns erkennen laſſe. S. 65. Allein auch hierin widerſpricht er ſich ſelbſt, und hebt die den Sätzen der Mathematik ausdrücklich vorhin zugeſtandene abſolute Nothwendigkeit und apodictiſche Gewißheit durch eine gerade entgegengeſetzte Behauptung völlig wieder auf. Denn er behauptet auch zugleich: man könne nicht ſagen, daß die Anſchauungsart, die uns Menſchen eigen iſt, auch allen andern Weſen nothwendig zukommen müſſe. S. 59. 43. 138. Wenn nun alſo die Anſchauungsart ſelbſt, dieſe nach ſeinem Angeben einzige Quelle der apodictiſchen Gewißheit in den Sätzen der Mathematik, keine abſolute Nothwendigkeit und

ſtrenge Allgemeinheit hat; wie können denn die Sätze, die daraus erkannt oder abgeleitet werden ſollen, abſolute Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit haben? Offenbar ſchwindet ja nun dieſe, vermöge dieſer ganz entgegengeſetzten Behauptung, wieder gänzlich dahin; und es bleibt offenbar zwiſchen einer Erkenntniß aus einer ſogenannten reinen Anſchauung a priori, und zwiſchen einer Erkenntniß aus einer allgemeinen empiriſchen Anſchauung, gar kein Unterſchied übrig. Denn die eine iſt denn nicht allgemeine, und reicht nicht weiter, als die andere. Gleichwohl will doch Kant, daß dazwiſchen ein groſſer Unterſchied ſeyn ſoll. — Und was ſind es nun nicht für äußerſt widerſinnige Folgen, die ganz unvermeidlich daraus herfließen! Denn wenn nicht die Vernunft, ſondern bloß eine gewiſſe, uns nur eigenthümliche, reine Anſchauung a priori die einzige Erkenntnißquelle aller apodictiſchen Gewißheit in den Sätzen der Mathematik iſt, und wenn es nun möglich iſt, daß andere Weſen eine ganz andere Anſchauungs- und Denkart haben können; ſo muß es ja auch möglich ſeyn, daß ſie z. E. die gerade Linie zwiſchen zween Puncten nicht für die kürzeſte, und den Satz: der Triangel muß drey Winkel und eben ſoviel Seiten haben, für falſch und irrig halten und erklären können. Aber wo iſt der Menſch, der im Stande wäre, ſo etwas, aller geſunden Vernunft

zum Troz, auch nur als möglich ſich zu denken? Wie wäre es möglich, daß irgend ein denkendes Weſen exiſtiren könnte, für welches die Sätze $7 + 5 = 12$. oder: das Ganze iſt ſo groß, als alle ſeine Theile zuſammengenommen, die doch wirklich vollkommen analytiſch und ganz identiſch ſind, dem⸗ohnerachtet keinen Sinn und keine Gültigkeit haben ſollten? Entweder muß alſo Kant dieſe in ſich ſelbſt wirklich ganz unmögliche Möglichkeit einräumen, und den Sätzen der Mathematik die ihnen vorhin zuge⸗ſtandene abſolute Nothwendigkeit, ſtrenge Allge⸗meinheit und apodictiſche Gewißheit gänzlich wie⸗der abſprechen; oder wenn er dieſe im Ernſte noch behaupten will; ſo muß er zugeben, daß die Er⸗kenntnißquelle derſelben nicht eine gewiſſe, uns bloß eigenthümliche, reine Anſchauung a priori, ſondern lediglich die Vernunft ſelbſt ſey, von der wir mit Gewißheit wiſſen, daß ſie in Anſehung deſ⸗ſen, was ihr eigentliches Weſen ausmacht, allen denkenden Weſen nothwendig zukommt, und alſo, weil ſie ſelbſt abſolute Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit hat, ſie auch den Sätzen geben kann, die aus ihrem Weſen nothwendig fließen. —

Kantiſche Naturlehre.

§. 10. Kant behauptet nach S. 126. 127. 159. 163. wie wir auch oben bereits angeführt

haben, erſt folgende höchſtparadoxe und äußerſt auffallende Sätze: „die Categorien ſind Begriffe a priori, deren objective Gültigkeit darauf beruhet, daß durch ſie allein Erfahrung möglich iſt; durch dieſe Begriffe iſt der Verſtand ſelbſt Urheber der Erfahrung, worin ſeine Gegenſtände angetroffen werden; er ſchreibt durch ſie der Natur Geſetze vor, und macht ſogar die Natur ſelbſt erſt möglich.“ — Gleichwohl ſagt er doch ausdrücklich S. 508. „die Naturerſcheinungen „ſind Gegenſtände, die uns unabhängig von un„ſern Begriffen gegeben werden, zu denen alſo „der Schlüſſel nicht in uns, ſondern außer uns „liegt.“ — Eben ſo ſagt er in der Kritik der practiſchen Vernunft, S. 224; „das handelnde vernünf„tige Weſen in der Welt iſt doch nicht zugleich Ur„ſach der Welt und der Natur ſelbſt. Alſo iſt in „dem moraliſchen Geſetze nicht der mindeſte Grund „zu dem nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Sitt„lichkeit und der ihr proportionirten Glückſeeligkeit „eines zur Welt als Theil gehörigen, und „daher von ihr abhängigen Weſens, wel„ches eben darum durch ſeinen Willen nicht „Urheber dieſer Natur ſeyn, und ſie, was „ſeine Glückſeeligkeit betrift, mit ſeinen practiſchen „Grundſätzen aus eigenen Kräften nicht durchgän„gig einſtimmig machen kann.“ — Alſo, vermittelſt

der Categorien ſchreibt unſer Verſtand der Natur Geſetze vor; Nein! die Naturerſcheinungen werden uns abhängig von unſern Begriffen gegeben. — Unſer Verſtand iſt ſelbſt Urheber der Erfahrung und ihrer Gegenſtände, und macht ſogar die Natur ſelbſt erſt möglich. — Nein! — der Menſch kann nicht Urheber dieſer Natur ſeyn; denn er iſt nur ein zur Welt, als Theil, gehöriges und folglich von ihr abhängiges Weſen. Die Welt, oder die Natur, wie Kant an einem andern vorhin ſchon angeführten Orte ausdrücklich behauptet, hat außer unſern Gedanken keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz. Falſch, falſch! der Schlüſſel zu den Naturerſcheinungen, und folglich auch ſie ſelbſt, liegt nicht in uns, ſondern außer uns; denn wir ſind ja nur ein Theil der Welt, und das Ganze kann ja doch unmöglich in einem ſeiner Theile exiſtiren. — Seht, lieben Leſer, ſo widerlegt ſich Kant immer durch ſich ſelbſt. Er iſt der ſtärkſte Beſtreiter ſeiner eigenen Grundſätze! Kann es alſo wohl ſein Ernſt ſeyn, daß wir Glauben daran haben ſollen? —

Kantiſche Sittenlehre.

1. Exiſtenz der Seele, als Ding an ſich ſelbſt, oder wie es Kant auch nennt, als transſcendentales Ich, oder als Noumenon betrachtet.

§. 11.

§. 11. Sowohl die Behauptung, als die Nichtbehauptung eines transſcendentalen Ichs im Menſchen verwickelt uns in Widerſprüche gegen das Kantiſche Syſtem. Denn

1) Behauptet man die Nichtexiſtenz eines transſcendentalen Ichs im Menſchen; ſo iſt der völlige und gänzliche Idealismus völlig da. Aber eben hiermit widerſpricht man dem Kantiſchen Syſteme, in ſofern nemlich dieſes doch noch das Anſehn haben will, daß es den Idealismus nicht begünſtige, ſondern vielmehr eine förmliche Widerlegung deſſelben aufſtellt. Siehe, Critik der reinen Vernunft. S. 274. Wiewohl freylich dieſe Widerlegung mit dem ganzen übrigen Inhalte eben dieſes Syſtems äuſſerſt auffallend contraſtirt. Siehe oben §. 8. N. 6.

2) Behauptet man hingegen die wirkliche Exiſtenz eines transſcendentalen Ichs im Menſchen, wie es Kant S. 566. 568, auch ſelbſt gethan hat; ſo geräth man ebenfalls wieder mit dem übrigen Kantiſchen Syſteme in Widerſpruch; und zwar auf eine zwiefache Art:

a) Dadurch, daß man hiermit etwas behauptet, was nach einem ausdrücklichen Grundſatze des Kantiſchen Syſtems gar nicht behauptet werden kann und darf. Denn es iſt ein ausdrücklicher Grundſatz dieſes Syſtems: „daß der Begriff des Transſcendentalen bloß negativ

ſey; daß er bloß die Sinnlichkeit begrenze; daß er aber gar keine poſitive Bedeutung habe; daß er an ſich leer ſey, indem es gänzlich unbekannt und ungewiß ſey, ob ein transſcendentales Object in uns, oder auch außer uns als Subſtrat der Erſcheinungen anzutreffen ſey; ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werde, oder, wenn wir dieſe wegnehmen, noch übrig bleiben werde; kurz, daß wir von alle dem, was transſcendental iſt, gar nichts wiſſen, auch nicht einmal, ob es wirklich exiſtirt. Wir können nicht ſagen, ob es möglich oder unmöglich iſt; ja es iſt geradehin unmöglich, daß unſere Seele ſich ſelbſt als Noumenon erkennen könnte.“ — Will man ſich die Mühe geben, in der Kritik der reinen Vernunft folgende Stellen, z. E. S. 63. 235. 307. 310. 311. 343. 344. 404. 407. 420. 424. 430. 506. u. ſ. w. aufzuſchlagen und nachzuleſen; ſo wird man alles vorhin Geſagte wirklich wörtlich und ganz authentiſch darin antreffen. — Wer nun alſo annimmt oder behauptet, daß ein transſcendentales Ich im Menſchen wirklich exiſtire; der nimmt ja offenbar eben hiermit etwas an, was er nach dieſen deutlichen und ausdrücklichen Grundſätzen des Kantiſchen Syſtems durchaus gar

nicht

nicht annehmen und behaupten kann und darf. Dies iſt alſo das Erſte, wodurch man ſchon durch die poſitive Behauptung der wirklichen Exiſtenz eines transſcendentalen Ichs im Menſchen mit dem Kantiſchen Syſteme in einen offenbaren Widerſpruch verwickelt wird. Noch mehr geſchiehet nun aber dies,

b) dadurch, daß man eben hiermit etwas behauptet, wodurch nach Kants eigenem Ausſpruche ſein ganzes Syſtem völlig über den Haufen fällt. Denn ſo ſagt er ſelbſt, S. 409. „Ein großer, ja ſogar der einzige (das nun wohl nicht!) „Stein des Anſtoßes wider unſere ganze Critik würde es ſeyn, wenn es eine „Möglichkeit gäbe, a priori zu beweiſen, daß „alle denkende Weſen an ſich einfache Subſtanzen ſind, als ſolche alſo, welches eine „Folge aus dem nemlichen Beweisgrunde iſt, „Perſönlichkeit unzertrennlich bey ſich führen, „und ſich ihrer von aller Materie abgeſonderten Exiſtenz bewußt ſeyn. Denn auf dieſe „Art hätten wir doch einen Schritt über „die Sinnenwelt hinausgethan; wir wären in das Feld der Noumenon getreten, und nun ſpreche uns Niemand die Befugniß ab, in dieſem uns weiter auszubreiten, „anzubauen, und nachdem einen jeden ſein

„Glücksſtern begünſtigt, darin Beſitz zu neh„men. Denn der Satz: ein denkendes We„ſen, als ein ſolches, iſt eine einfache Sub„ſtanz; iſt ein ſynthetiſcher Satz, a priori, „weil er erſtlich über den ihm zum Grunde ge„legten Begriff hinausgeht, und die Art des „Daſeyns zum Denken überhaupt hinzuthut, „und zweytens zu jenem Begriffe ein Prädicat „(der Einheit) hinzufügt, welches in gar kei„ner Erfahrung gegeben werden kann. Alſo „ſind ſynthetiſche Sätze a priori nicht bloß, wie „wir behauptet haben, in Beziehung auf mög„liche Gegenſtände der Erfahrung, und zwar „als Principien der Möglichkeit dieſer Erfah„rung ſelbſt thunlich und zuläßig; ſondern ſie „können auch auf Dinge überhaupt, und an „ſich ſelbſt gehen, welche Folgerung die„ſer ganzen Critik ein Ende macht, „und gebieten würde, es beym Alten „bewenden zu laſſen." — So weit Kant! Aus dieſen ſeinen gewiß merkwürdigen Worten ſchließe ich nun ſo: ob der Satz: ein jedes denkende Weſen, als ein ſolches, iſt eine einfache Subſtanz, ſynthetiſch oder analytiſch ſey, können und wollen wir hier ganz unentſchieden laſſen. Genug, wir wiſſen nun, die Sache ſelbſt hat ihre Richtigkeit. Es iſt ein

Satz

Satz a priori: unſere Seele exiſtirt wirklich nicht bloß als Erſcheinung, ſondern als Ding an ſich ſelbſt, oder als ein transſcendentales, d. h. als ein zur Sinnenwelt nicht gehöriges, folglich immaterielles und einfaches Weſen, oder als Noumenon in poſitiver Bedeutung. Denn ſo ſehr auch Kant auf der einen Seite behauptet, daß der Begriff des Transſcendentalen bloß negativ ſey, und daß ein Noumenon in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden könne; ſo ſtößt er doch dieſen ſeinen Grundſatz in der Folge gänzlich wieder um, indem er, wie wir nachher noch weiter hören werden, ausdrücklich dagegen annimmt und behauptet, daß ein transſcendentales Ich im Menſchen, oder ein Noumenon in poſitiver Bedeutung, wirklich exiſtire. Nun kann doch aber Kant das Daſeyn eines ſolchen transſcendentalen Ichs im Menſchen durch empiriſche Anſchauung, oder a poſteriori nicht erkennen; denn es gehört ja nicht zur Sinnenwelt; da er nun aber doch gleichwohl nach S. 566. es als nothwendig annimmt und behauptet; ſo muß er es doch nothwendig durch eine Schlußfolge, und alſo a priori erkennen und behaupten. Alſo hat er hiermit einen Schritt aus der Sinnenwelt hinausgethan, iſt in das Feld

der

der Noumenon getreten, und Niemand darf uns alſo die Befugniß abſprechen, uns weiter darin auszubreiten und anzubauen. Denn ſo iſt es nun hiermit völlig entſchieden: es giebt wirkliche, Noumena, und ſie ſind nicht bloß, wie Kant ſagt, negative Begriffe, die nach S. 311. in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden können, ſondern ſie ſind wirkliche an ſich ſelbſt exiſtirende Dinge. Mithin macht dieſe Folgerung ſeiner ganzen Critik ein Ende, und gebietet, es beym Alten bewenden zu laſſen. —

2) Transſcendentale oder überſinnliche Freyheit unſeres denkenden Ichs.

§. 12. In der Critik der reinen Vernunft, S. 566 - 554. erklärt ſich Kant hierüber ſo: „Jede „wirkende Urſach, oder jedes handelnde Subject in „der Sinnenwelt, hat einen zwiefachen Character, „1) nemlich einen empiriſchen Character, wodurch „ſeine Handlungen, als Erſcheinungen, durch und „durch mit andern Erſcheinungen nach beſtändigen „Naturgeſetzen im Zuſammenhange ſtehen, und von „ihnen, als ihren Bedingungen abgeleitet werden „können, und alſo mit dieſen in Verbindung Glie„der einer einzigen Reihe der Naturordnung aus„machen.“ 2) „einen intelligibelen Character, da-

„durch

„durch es zwar die Urſach jener Handlungen als Er-
„ſcheinungen iſt, der aber ſelbſt unter keinen Bedin-
„gungen der Sinnlichkeit ſteht, und ſelbſt nicht Er-
„ſcheinung iſt, oder nach welchen es unter keinen
„Zeitbedingungen ſteht; denn die Zeit iſt nur die
„Bedingung der Erſcheinungen, nicht aber der Din-
„ge an ſich ſelbſt.“ — Nach ſeinem empiriſchen Cha-
racter iſt alſo dieſes Subject, als Erſcheinung, al-
len Geſetzen der Cauſal-Verbindung unterworfen,
und in ſofern iſt es nichts, als ein Theil der Sinnen-
welt, deſſen Wirkungen, ſo wie jede andere Er-
ſcheinung aus der Natur unausbleiblich abfließen.
S. 568. — „Nach ſeinem intelligibelen Character
„muß aber daſſelbe Subject dennoch von allem Ein-
„fluſſe der Sinnlichkeit und Beſtimmung durch Er-
„ſcheinungen freygeſprochen werden, und da in ihm,
„ſofern es Noumenon iſt, nichts geſchiehet,
„oder keine Veränderung, welche dynamiſche
„Zeitbeſtimmung erheiſcht, mithin keine Verknü-
„pfung mit Erſcheinungen als Urſachen angetroffen
„wird; ſo iſt dieſes thätige Weſen ſofern in ſeinen
„Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als
„welche lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird,
„frey und unabhängig. Man kann von ihm ganz
„richtig ſagen, daß es ſeine Wirkungen in
„der Sinnenwelt von ſelbſt anfange, oh-
„ne daß die Handlung in ihm ſelbſt an-
„fängt;

„fängt; (?) und zwar würde dieſes gültig ſeyn, „ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum „von ſelbſt anfangen dürfen, weil ſie in derſelben „jederzeit durch empiriſche Bedingungen in der vori„gen Zeit, aber doch nur vermittelſt des empiriſchen „Characters, der bloß die Erſcheinung des intelli„gibelen iſt, vorher beſtimmt und nur als eine Fort„ſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſind.“ S. 569. „Dieſer intelligibele Character iſt Ver„ſtand und Vernunft; vornemlich die Letztere. Daß „nun aber dieſe Vernunft Cauſalität habe, wenig„ſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen, iſt „aus den Imperativen klar, welche wir in allem „Practiſchen den ausübenden Kräften als Regeln „aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von „Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen „aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vor„kommt.“ — „Dieſes Sollen nun drückt eine mög„liche Handlung aus, davon der Grund nichts an„ders, als ein bloßer Begriff iſt; da hingegen von „einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit „eine Erſcheinung ſeyn muß. Nun muß die Hand„lung allerdings unter Naturbedingungen möglich „ſeyn, wenn auf ſie das Sollen gerichtet iſt; aber „dieſe Naturbedingungen betreffen nicht die Beſtim„mung der Willkühr ſelbſt, ſondern nur die Wir„kung und den Erfolg derſelben in der Erſcheinung.

„Es mögen noch ſoviel Naturgründe ſeyn, „die mich zum Wollen antreiben, noch „ſoviel ſinnliche Anreitze; ſo können ſie „nicht das Sollen hervorbringen, ſon„dern nur ein noch lange nicht nothwen„diges, ſondern jederzeit bedingtes Wol„len, dem dagegen das Sollen, das die „Vernunft ausſpricht, Maaß und Ziel, ja „Verbot und Anſehn entgegenſetzt.“ S. 566. 567.

(NB. Man bemerke hierbey: Kant giebt hier von der vernünftigen und moraliſchen Freyheit des Menſchen eine Erklärung, die von der gewöhnlichen im Grunde gar nicht verſchieden iſt, und die auch in der That völlig genugthuend, und völlig ebendieſelbe iſt und bleibt, wenn auch die darin eingemiſchte Kantiſche Hypotheſe von Raum und Zeit gänzlich wegfällt. Läßt man dieſe davon weg; ſo iſt die Lehre an ſich ſelbſt, ſo wie ſie Kant hier vorträgt, klar und einleuchtend, und ſteht eben deswegen auch unwandelbar feſt. Nur durch dieſe Hypotheſe hingegen, die Kant ganz unnöthiger Weiſe darin einmiſcht, wird ſie erſt wirklich dunkel und ſchwierig, und durch und durch ganz unbegreiflich! Man höre nur weiter! — „Sie, „die Vernunft, iſt allen Handlungen des Men„ſchen

„ſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und „einerley; ſelbſt aber iſt ſie nicht in der „Zeit, und geräth etwa in einen neu„en Zuſtand, darin ſie vorher nicht „war; ſie iſt beſtimmend, aber nicht beſtimm„bar in Anſchauung derſelben. Daher kann „man nicht fragen: warum hat ſich nicht die „Vernunft anders beſtimmt? ſondern nur: „warum hat ſie die Erſcheinungen durch ihre „Cauſalität nicht anders beſtimmt? Darauf „aber iſt keine Antwort möglich. Denn „ein anderer intelligibeler Chara„cter würde auch einen andern empi„riſchen gegeben haben.“ — Wirklich lieben Leſer, hier kann ich mich faſt des Erſtaunens nicht enthalten! Welch ein Lehrſatz: die Vernunft iſt nicht in der Zeit, und geräth nie in einen neuen Zuſtand, worin ſie noch nicht war! — Wenn alſo der intelligibele Character der Vernunft an ſich ſelbſt böſe und verkehrt iſt, und eben deswegen auch einen böſen und verkehrten empiriſchen Character giebt; ſo iſt ihr Character unveränderlich böſe und verkehrt? Sie kann nie in einen andern Zuſtand kommen? O! Ihr Erzieher, wozu ſchreibt ihr denn noch Erziehungsſchriften? Wozu errichtet ihr noch Erzie=

Erziehungs-Inſtitute? Weg doch mit den Poſſen, mit den Charlatanerien! Der Character des Menſchen, ſo wie ſeine Vernunft, iſt ja unveränderlich; — gut, wenn er gut iſt, und böſe, wenn er böſe iſt! — Und — das heißt denn nun eine Sache erklären, das heißt Schwierigkeiten auflöſen, wenn man am Ende erklärt: darauf iſt keine Antwort möglich. — In Wahrheit, lieben Leſer, faſt möchte ich ſagen: Kant will uns nur zum Beſten haben! Er warf, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, ſolche harte Nüße nur hin, um uns im Aufknacken, d. h. im Denken zu üben! Immer Nutzen genug! Dank dem großen Tiefdenker! — Faſt auf eben dieſe Art erklärt er ſich hierüber auch in der Critik der practiſchen Vernunft. S. 169 - 184. Da eignet nemlich Kant dem denkenden Ich eine zwiefache Exiſtenz zu; nemlich: 1) eine Exiſtenz, die beſtimmbar in der Zeit iſt, S. 170. 2) eine Exiſtenz, die unter keinen Zeitbedingungen ſteht. Die erſte Exiſtenz iſt bloß eine ſinnliche Vorſtellungsart der denkenden Weſen in der Welt, die ſie als Dinge an ſich ſelbſt gar nichts angeht. S. 183. In Anſehung dieſer erſten Exiſtenz iſt alſo unſer denkendes Ich eine bloße Erſcheinung, S. 169. 174. und

auch die Handlungen deſſelben, als Phänomene ſeines ihm dadurch beſtimmbaren Characters S. 174. 175. ſind bloße Erſcheinungen, und als ſolche ſind ſie beſtimmbar in der Zeit, d. h. der ſtrengſten Naturnothwendigkeit unterworfen, ſo daß gar keine Freyheit dabey Statt findet, S. 169. 170. 174. u. ſ. w. In Anſehung der andern Exiſtenz iſt aber unſer denkendes Ich nicht in der Zeit, ſondern bloß durch Geſetze beſtimmbar, die es ſich ſelbſt durch Vernunft giebt; S. 175. es hat alſo eine völlige freye Cauſalität, welche ihren Character in ihren Erſcheinungen, den Handlungen, die aus ihrer Willkühr entſpringen, ausdrückt. S. 179. Demohnerachtet aber ſind dieſe Handlungen nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich ſelbſt, ſondern bloß Beſtimmungen deſſelben als Erſcheinung; S. 181. die denn alſo, als Erſcheinungen, ſo wie die ganze Exiſtenz in der Zeit, das Ding an ſich ſelbſt gar nichts angehn. S. 183. — Nun ſage man aber nur einmal, wie das alles mit einander beſtehen kann; 1) eine Exiſtenz, die bloß eine ſinnliche Vorſtellungsart iſt, und die doch gleichwohl das denkende Weſen, als ein Ding an ſich ſelbſt gar nichts angeht; alſo eine Exiſtenz ohne ein Subject. 2) Handlungen,

die einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit unterworfen ſind, ſo daß gar keine Freyheit dabey Statt findet, und die doch gleichwohl aus der Willkühr einer völlig freyen Cauſalität entſpringen; 3) Handlungen, die zwar den Character des handelnden Weſens ausdrücken, indem ſie Wirkungen ſeiner völlig freyen Cauſalität ſind, aber doch gleichwohl, als bloße Erſcheinungen und Beſtimmungen in der Zeit, das handelnde Weſen, als Ding an ſich ſelbſt, gar nichts angehn! — Wer das mit einander reimen kann, der reime es; wer es faſſen kann, der faſſe es! Ich frage nur noch: 1) wie iſt es möglich, daß den Handlungen des Menſchen noch die geringſte Moralität, noch die geringſte Zurechnungsfähigkeit, zugeſtanden werden kann, wenn eben dieſe Handlungen das handelnde Weſen, als Ding an ſich ſelbſt, gar nichts angehn? Iſt es denn in Hinſicht auf unſere künftige Exiſtenz außer der Sinnenwelt nicht offenbar ganz vollkommen einerley und völlig gleichgültig, wie wir hier in dieſer, unſer eigentliches Ich gar nichts angehenden Sinnenwelt gehandelt haben? — Ich frage: 2) hat denn Kant unſere Freyheit mit dieſer Darſtellung der Sache nun wohl gerettet und bewieſen? Nichts weniger als das!

Augenſcheinlich widerſpricht er vielmehr ſich ſelbſt auch hierbey, und anſtatt jene zu retten, unterwirft er uns nicht allein einer ſtrengen Naturnothwendigkeit, ſondern auch einer ſtrengen transſcendentalen Nothwendigkeit. Denn Er ſagt ja ausdrücklich: ein anderer intelligibeler Character giebt auch einen andern empiriſchen Character.“ — Nun iſt ja aber jener, der intelligibele Character, ſeiner Ausſage nach, ganz unveränderlich; alſo kann er auch nie einen andern empiriſchen Character geben, als er jedesmal wirklich giebt, d. h. es iſt unmöglich, daß wir jemals anders handeln könnten, als wir jemals wirklich handeln. — Alſo giebt es nach der Kantiſchen Philoſophie keine Freyheit, ſondern, wenn die Kantiſche Hypotheſe von Raum und Zeit, nebſt der obigen Behauptung von der Unveränderlichkeit und Nichtbeſtimmbarkeit unſerer Vernunft durch die Zeit, ihre Richtigkeit hat; ſo iſt alles ſtrenge und g a n z u n w a n d e l b a r e N o t h w e n d i g k e i t, und Kant widerſpricht mithin ſich ſelbſt! Denn was ſchlechterdings unveränderlich iſt; das iſt auch ganz unwandelbar nothwendig.

3) Unendliche Fortdauer unſers transſcendentalen Ichs, oder Unſterblichkeit der Seele.

§. 13. Kant behauptet in unzähligen Stellen, daß die Zeit bloß etwas Subjectives ſey, und bloß zu unſerer Exiſtenz in der Sinnenwelt gehöre; die Dinge an ſich ſelbſt aber, und inſonderheit den ſogenannten intelligibelen Character unſeres denkenden Ichs, gar nichts angehe. So ſagt er, z. E. in der vorhin angeführten Stelle Cr. d. r. V. S. 584. ausdrücklich: „Die Vernunft iſt nicht in der „Zeit und kommt nie in einen neuen Zu„ſtand, worin ſie vorher nicht war.“ — Und auch in der Critik der practiſchen Vernunft ſagt er: „nur Erſcheinungen ſind beſtimmbar in der Zeit, nicht Dinge an ſich ſelbſt.“ S. 169. „Zeit und Raum ſind keine zum Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt gehörige Beſtimmungen.“ S. 181. „Die „Exiſtenz in der Zeit iſt eine bloße ſinnliche Vorſtel„lungsart der denkenden Weſen in der Welt, die „folglich ſie, als Dinge an ſich ſelbſt, nicht angeht.“ S. 183. Gleichwohl ſagt er, Critik der praktiſchen Vernunft, S. 221. „einem vernünftigen aber endlichen Weſen iſt nur ein Progreſſus ins Unendliche, von niedern zu höhern Stuffen der Vollkommenheit, möglich“ Und auf der vorhergehenden Seite heißt es: „dieſer

„unendliche Progreſſus iſt aber nur unter Vor⸗
„ausſetzung einer ins Unendliche fortdau⸗
„ernden Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben
„vernünftigen Weſens, welche man die Unſterblich⸗
„keit der Seele nennt, möglich.“ — Wie kann
nun das miteinander beſtehn? Denn eine ins Un⸗
endliche fortdauernde Exiſtenz, und ein Progreſſus
ins Unendliche, was iſt denn das anders, als eine
wirkliche Zeitfolge, oder eine wirkliche, bis ins Un⸗
endliche fortgehende Reihe von Veränderungen?
Räumt alſo Kant hier nicht gerade daſſelbe völlig
wieder ein, was er vorhin ausdrücklich abgeläugnet
hatte? Vorhin behauptete er: „nur Erſcheinungen
ſind beſtimmbar in der Zeit; die Zeit iſt keine Be⸗
ſtimmung, die zum Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt
gehörte; die Vernunft iſt nicht in der Zeit, und
geräth nie in einen neuen Zuſtand, wor⸗
in ſie vorher nicht war;“ — und nun behauptet er
wieder: „einem vernünftigen, aber endlichen Weſen
iſt nur ein Progreſſus ins Unendliche mög⸗
lich, unter Vorausſetzung einer ins Unendliche
fortgehenden Exiſtenz.“ Dies hat nun ent⸗
weder gar keinen Sinn, oder es kann offenbar doch
nichts anders heißen, als: jedes vernünftige, aber
endliche Weſen, folglich auch unſere Seele, und
zwar nicht bloß, in ſofern ſie uns erſcheint, ſondern
auch in ſofern ſie als ein Ding an ſich ſelbſt exiſtirt,

und

und alſo zur intelligibelen Welt gehört, iſt ihrer ganzen Exiſtenz nach immer in der Zeit beſtimmbar, oder ſie iſt den Bedingungen der Zeit, nemlich einem Progreſſus ins Unendliche, oder einer bis ins Unendliche fortgehenden Reihe von Veränderungen, nothwendig unterworfen. — Oder wird denn etwa unſere Seele, als intelligibeles Weſen, oder bey ihrem durch den Tod bewirkten Uebergange in die intelligibele Welt, jemals aufhören, ein vernünftiges und dabey doch immer endliches Weſen zu ſeyn und zu bleiben? Kann ſie nun aber, wie doch Kant hier ſelbſt geſteht, niemals aufhören, dies zu ſeyn, und iſt ihr, als einem vernünftigen und doch endlichen Weſen, nur ein Progreſſus ins Unendliche, von niedern Stuffen der Vollkommenheit zu immer höhern, möglich; ſo iſt ja ihre Vernunft, da ſie niemals ſchon ganz vollkommen iſt, ſondern nur beſtändig zur Vollkommenheit fortgeht, offenbar noch immer in der Zeit, und kommt mithin ganz nothwendig immer in einen neuen Zuſtand, worin ſie vorher noch nicht geweſen iſt. Wie war es denn alſo möglich, daß Kant vorhin dies geradezu verneinen konnte, was er doch hier ausdrücklich wieder zugiebt; ja, ſogar als Lehrſatz und als nothwendiges Poſtulat des Moralgeſetzes aufſtellt? Heißt das nicht ſich ſelbſt widerſprechen, und ſein ganzes Syſtem mithin aufs Schlüpfrige ſetzen?

Religion und Moral.

1) Transſcendentale und cosmologiſche Ideen überhaupt:

§. 14. Kant ſagt, S. 491. „die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe; ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbſt eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe; ob ich in meinen Handlungen frey, oder, wie andere Weſen, an dem Faden der Natur und des Schickſals geleitet ſey; ob es endlich eine oberſte Welturſache gebe, oder ob die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenſtand ausmachen, bey dem wir in allen unſern Betrachtungen ſtehen bleiben müſſen; das ſind Fragen, um deren Auflöſung der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft dahin gäbe; denn dieſe kann ihm doch in Anſehung der höchſten und angelegentlichſten Zwecke der Menſchheit keine Befriedigung verſchaffen.“

Ueber dieſe, ſeiner eigenen Ausſage nach, für die Menſchheit ſo höchſtwichtige Fragen ſchwankt nun aber Kant, ſo zu ſagen, hin und her, und geräth darüber mit ſich ſelbſt hin und wieder in einen förmlichen Widerſpruch. Denn 1) nach S. 453. u. ſ. f. ſetzt Kant in Anſehung derſelben immer Theſin und Anti=

Antitheſin einander entgegen, ſtellt für jede immer Beweis und Gegenbeweis auf, und mit behauptet mit klaren und ausdrücklichen Worten, daß beydes, ſowohl die jedesmalige Theſe als Antitheſe, mit gleicher Leichtigkeit und mit gleichglücklichem Erfolge ſich beweiſen und widerlegen laſſe. Denn ſo ſagt er z. E. S. 450. „Dieſe vernünftelnde Behauptungen „eröfnen alſo einen dialectiſchen Kampfplatz, wo je„der Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß „hat, den Angriff zu thun, und derjenige ge„wiß unterliegt, der bloß vertheidigungsweiſe „zu verfahren genöthiget iſt. Daher auch rüſtige „Ritter, ſie mögen ſich für die gute oder ſchlimme „Sache verbürgen, ſicher ſind, den Siegeskranz „davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, „daß ſie den letzten Angriff zu thun das Vorrecht ha„ben, und nicht verbunden ſind, einen neuen An„fall des Gegners auszuhalten.“ — Gleichwohl behauptet er doch auch ganz ausdrücklich: auf der Seite des Dogmatismus in Beſtimmung der cosmologiſchen Vernunftideen, oder der Theſis, zeige ſich ein ſehr großes Uebergewicht! — „Zuerſt, ſagt er „S. 494. zeigt ſich ein gewiſſes practiſches Inter„eſſe, woran jeder wohlgeſinnter, wenn er ſich auf „ſeinen wahren Vortheil verſteht, herzlich Theil „nimmt. Denn daß die Welt einen Anfang habe; „daß mein denkendes Selbſt einfacher und daher

„unverweslicher Natur; daß dieſes zugleich in ſeinen „willkührlichen Handlungen frey und über den Na„turzwang erhoben ſey; und daß endlich die ganze „Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, „von einen Urweſen abſtamme, von welchem alles „ſeine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung ent„lehnt; das ſind ſoviel Grundſteine der Moral und „Religion. Die Antitheſis raubt uns alle „dieſe Stützen; oder ſcheint wenigſtens ſie uns „zu rauben.“ (Nein! nein! Sie ſcheint nicht bloß; ſie thut es wirklich! — Gewiß ein merkwürdiges Geſtändniß, beſonders wenn man erwägt, daß das ganze Syſtem der Critik der reinen Vernunft die Antitheſis wirklich als ganz ungezweifelt gewiß behauptet und auch nothwendig ſie behaupten muß, wenn nicht alles ganz inconſequent darin ſeyn ſoll! Man erinnere ſich nur an die oben angeführten Grundſätze und Behauptungen von Raum und Zeit; und ſehe dann, ob es möglich iſt, daß die Theſis damit beſtehn kann!) „Zweytens äußert ſich auch „ein ſpeculatives Intereſſe der Vernunft auf „dieſer Seite. Denn wenn man die transſcendentale „Ideen auf ſolche Art annimmt und gebraucht; ſo „kann man völlig a priori die ganze Kette der Be„dingungen faſſen, und die Ableitung des Beding„ten begreiffen, indem man vom Unbedingten an„fängt, welches die Antitheſis nicht leiſtet,

„die

„die dadurch ſich ſehr übel empfiehlt.“ — (Man erinnere ſich, was Kant nach §. 11. Nr. 12. litt. a. von den transſcendentalen Ideen ausdrücklich behauptet und frage dann, ob er eben hiermit nicht ganz auf die Seite der Antitheſis getreten iſt, und ob nun alſo ſeine Critik der reinen Vernunft eben dadurch nicht ſehr übel ſich empfiehlt?) „Drittens „hat dieſe Seite auch den Vorzug der Popula„rität, der gewiß nicht den kleinſten Theil ſeiner „Empfehlung ausmacht.“ — „Dagegen, (heißt es „S. 500.) iſt es überaus befremdlich, daß der Em„pirismus“ (d. h. die Lehre von Raum und Zeit, als bloßen ſubjectiven Formen unſerer ſinnlichen oder empiriſchen Anſchauung, und von den Categorien, als bloßen ſubjectiven Denkformen, kurz, die ganze darauf gegründete empiriſche Erſcheinungslehre!) „aller Popularität gänzlich zuwider iſt.“ — „Die „menſchliche Vernunft iſt ihrer Natur nach archite„ctoniſch; Die Sätze der Antitheſis ſind aber von „der Art, daß ſie die Vollendung eines Gebäudes „von Erkenntniß gänzlich unmöglich machen. (Nicht das alſo iſt befremdlich, daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider iſt; ſondern das iſt befremdlich, wie es Kant gleichwohl hat unternehmen können, ein Syſtem darauf gründen und erbauen zu wollen! cf. §. 1) — Ja S. 769. ſagt er ſogar ausdrücklich: „Es würde hier freylich ein

„wah-

„wahrer Widerſtreit anzutreffen ſeyn, wenn nur die „reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas „zu ſagen hätte, was dem Grunde einer Behaup„tung nahe käme; denn was die Critik der Beweis„gründe des dogmatiſch Bejahenden betrift, die „kann man ihm ſehr wohl einräumen, ohne darum „die Sätze aufzugeben, die doch wenigſtens das In„tereſſe der Vernunft für ſich haben, darauf ſich „der Gegner gar nicht berufen kann.“ — „Aber „S. 770. es iſt auch apodictiſch gewiß, daß „niemals irgend ein Menſch auftreten werde, der „das Gegentheil mit dem mindeſten Scheine, ge„ſchweige dogmatiſch behaupten könne. — „Wir „können alſo darüber ganz unbekümmert ſeyn, daß „uns Jemand das Gegentheil einſtens beweiſen wer„de, daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf „ſchulgerechte Beweiſe zu ſinnen, ſondern im„merhin diejenigen Sätze annehmen, wel„che mit dem ſpeculativen Intereſſe un„ſerer Vernunft im empiriſchen Gebrau„che ganz wohl zuſammen hängen und „überdem, es mit dem practiſchen Inter„eſſe zu vereinigen, die einzigen Mittel „ſind. — Auf ſolche Weiſe giebt es eigentlich gar „keine Antithetik der reinen Vernunft; daß iſt eine „tröſtende Bemerkung, die der Vernunft wieder „Muth giebt; denn worauf wollte ſie ſich ſonſt ver-

„laſſen,

„laſſen, wenn ſie, die allein alle Irrungen abzu„thun berufen iſt, in ſich ſelbſt zerrüttet wäre, „ohne Frieden und ruhigen Beſitz hoffen zu können.“ Wenn nun alſo die Theſis über die Antitheſis bey weitem das Uebergewicht hat, wenn zwiſchen Vernunft und Vernunft hierbey im Grunde gar kein wahrer Widerſtreit Statt findet; wenn es apodictiſch gewiß iſt, daß niemand das Gegentheil auch nur mit dem mindeſten Scheine behaupten kann; wie iſt es denn möglich gleichwohl zu behaupten, daß ſich beyde, ſowohl Theſis als Antitheſis mit gleicher Leichtigkeit und mit gleichglücklichem Erfolge ſowohl beweiſen, als widerlegen laſſen? Wenn die Vernunft auf der verneinenden Seite nichts zu ſagen hat, was nur im geringſten dem Grunde einer Behauptung nahe käme; wie iſt es möglich, gleichwohl vorzugeben, daß man wirklich etwas vorgebracht habe, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme? Geſteht nicht Kant ſelbſt nun hiermit deutlich und ausdrücklich, daß die von ihm S. 454. aufgeſtellten Beweiſe der jedesmaligen Antitheſe bloße Luftſtreiche, oder ein bloßes Schattenſpiel an der Wand waren? — Ich bin ihm indeſſen für dieſes ſein Geſtändniß recht ſehr verbunden! —

2) Kant ſagt S. 513. „Wir würden von „der Forderung gern abſtehen, unſere Fragen dog„matiſch beantwortet zu ſehen, wenn wir ſchon im

„vor=

„voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, „wie ſie wollte, ſo würde ſie unſere Unwiſ- „ſenheit nur noch vermehren,“ (das wäre ja doch ſonderbar!) „und uns aus einer Unbegreif- „lichkeit in die andere, aus einer Dunkelheit in eine „noch größere und vielleicht gar in Widerſprüche „ſtürzen.

(NB. Man erinnere ſich, wie Kant oben die Frage: ob unſere Seele frey iſt? beantwortet hat! Er hat alſo unſere Unwiſſenheit nur noch vermehrt; hat uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch gröſſere und vielleicht gar in Widerſprüche geſtürzt?)

„Wenn unſere Frage bloß auf Bejahung oder „Verneinung geſtellt iſt; ſo iſt es klüglich gehandelt, „die vermuthlichen Gründe der Beantwortung vor „der Hand dahin geſtellt ſeyn zu laſſen, und zuför- „derſt in Erwägung zu ziehn, was man denn gewin- „nen würde, wenn die Antwort auf die eine und „was, wenn ſie auf die Gegenſeite ausfiele; trift „es ſich nun, daß in beyden Fällen lauter „Sinnleeres (Nonſens) herauskommt; ſo ha- „ben wir eine gegründete Aufforderung, unſere Fra- „ge ſelbſt critiſch zu unterſuchen und zu ſehen: ob „ſie nicht ſelbſt auf einer grundloſen Voraus- „ſetzung beruhe und mit einer Idee ſpiele, „die ihre Falſchheit beſſer in der Anwendung

„und

„und durch ihre Folgen, als in der abgeſonderten
„Vorſtellung verräth. Das iſt der große Nutzen,
„den die ſceptiſche Art hat, die Fragen zu behandeln,
„welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und
„wodurch man eines großen dogmatiſchen
„Wuſtes mit wenig Aufwand überhoben ſeyn kann,
„um an deſſen Statt eine nüchterne Critik zu ſetzen,
„die als ein wahres Katarktikon den Wahn, zu-
„ſamt ſeinem Gefolge, der Vielwiſſerey, glücklich
„abführen wird.“ —

Hierauf beweiſet oder behauptet nun Kant, daß alle obige cosmologiſche Ideen an ſich ganz leer und ohne Bedeutung ſind, weil ihr Gegenſtand, wie er ſagt, für unſere Verſtandesbegriffe entweder zu groß oder zu klein iſt. — Die weitere Ausführung dieſes Satzes überlaſſen wir aber zum beliebigen eigenen Nachleſen. Uns iſt es vorjetzt hier nur darum zu thun, zu zeigen, daß Kant in Anſehung dieſer Ideen ſelbſt in der That ganz dogmatiſch wird, d. h. ganz dogmatiſch und poſitiv darüber abſpricht. Denn die Behauptung der Theſis, daß nemlich dieſe Ideen wirklich einen Gegenſtand, oder wirkliche objective Realität haben, erklärt er geradehin und ganz poſitiv für Wahn und für dogmatiſchen Wuſt; erklärt geradehin und ganz poſitiv, daß ſie an ſich ganz

leer, und ohne Bedeutung ſind; und eben ſo dogmatiſch iſt er auch darüber in unzählig vielen andern Stellen. So verneint Er es z. E. ganz dogmatiſch, daß die Welt außer uns wirklich exiſtire; S. 533. 534. verneint es ganz dogmatiſch, daß der Begriff des Transſcendentalen in poſitiver Bedeutung zugelaſſen werden könne; S. §. 11. und erklärt es hingegen ganz dogmatiſch für einen Widerſpruch, zu ſagen: Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen, (Critik d. pract. Vernunft S. 183.) mithin für einen Widerſpruch, eine oberſte Urſach dieſer Sinnenwelt anzunehmen, von der die Ordnung der Dinge abſtammt, die dieſe Welt ausmachen. — „Man erkennt ſogleich, heißt es S. 709. „die Bedeutung dieſer Idee, wenn man ſie für die „Behauptung, oder auch nur für die Vorausſetzung „einer wirklichen Sache hält, welcher man den „Grund der ſyſtematiſchen Weltverfaſſung zuzuſchreiben gedächte.“ — „Sie iſt Nichts, S. 716. als „ein regulatives Principium der Vernunft, um zur höchſten ſyſtematiſchen Einheit, „vermittelſt der Idee der zweckmäßigen Cauſalität „der oberſten Welturſache, und als ob dieſe, als „höchſte Intelligenz, nach der weiſeſten Abſicht die „Urſach von allem ſey, zu gelangen.“ — „Sie will „weiter nichts ſagen, als daß die Vernunft „gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Princi-

„pien

„pien einer ſyſtematiſchen Einheit zu betrachten, mit„hin als ob ſie insgeſamt aus einem einzigen, allbe„faſſenden Weſen, als oberſter und allgenugſamer „Urſache, entſprungen wären.“ S. 714. „Selbſt „die Begriffe von Realität, Subſtanz, Cauſalität, „ja ſogar der Nothwendigkeit im Daſeyn, verlie„ren alle Bedeutung und ſind leere Titel zu „Begriffen ohne Inhalt, wenn ich mich außer „dem Felde der Sinne damit hinauswage.“ S. 707. „Aus einer ſolchen pſychologiſchen Idee (von Einfach„heit der Subſtanz ꝛc.) kann nun nichts anders, als „Vortheil entſpringen, wenn man ſich nur hütet, ſie „für etwas mehr, als bloße Idee, d. i. bloß „relativiſch auf den ſyſtematiſchen Vernunftgebrauch „in Anſehung der Erſcheinungen unſerer Seele, gel„ten zu laſſen. S. 711. Die cosmologiſchen Ideen „ſind nichts als regulative Principien, u. ſ. w.“ — S. 715. man ſehe auch S. 242. — Hieraus erhellet nun aber wohl zur Genüge, daß Kant in Anſehung dieſer Ideen und überhaupt in Anſehung aller unſerer Vorſtellungen recht ſehr dogmatiſch wird, indem er alle objective Realität gänzlich, und zwar ganz dogmatiſch und poſitiv ihnen abſpricht. — Gleichwohl ſagt er doch auch ſelbſt ganz ausdrücklich: S. 499. „Wenn der Empiris„mus in Anſehung der Ideen ſelbſt dogmatiſch wird, „und dasjenige dreiſt verneinet, was über der

„Sphäre ſeiner anſchauenden Erkenntniſſe iſt; ſo „fällt er ſelbſt in den Fehler der Unbeſcheidenheit, „der hier deſto tadelbarer iſt, weil dadurch dem prak„tiſchen Intereſſe der Vernunft ein unerſetzlicher „Nachtheil verurſacht wird.“ — Ja wohl! Ja wohl! Ein ganz unerſetzlicher Nachtheil! Denn wenn es doch nun einmahl poſitiv entſchieden iſt, daß dieſe Ideen bloße regulative Principien in Anſehung unſerer Vorſtellungen von der bloß in unſerer Vorſtellung exiſtirenden Sinnenwelt ſind; und offenbar entſcheidet doch die Critik der reinen Vernunft dafür ganz poſitiv; wer ſteht uns denn dafür, daß ſie nicht ebenfalls bloße regulative Principien auch in Anſehung der moraliſchen Welt ſind? Iſt dieſer Schluß nicht ſehr natürlich? Nicht ſehr bündig? Nicht ganz unwiderleglich? Verurtheilt alſo Kant nicht hiermit ſich ſelbſt und ſeine eigene Grundſätze?

2) Idee eines höchſten und abſolutnothwendigen Weſens inſonderheit.

§. 15. Kant nennt die Idee eines höchſten und unbedingt nothwendigen Weſens, S. 621. „einen auf das bloße Gerathewohl gewagten, und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff.“ — Imgleichen S. 631. nennt er ſie „eine ganz willkührlich entworfene Idee.“ — Gleichwohl ſagt er doch auf eben der

Seite:

Seite: „ſie ſey Bedürfniß der Vernunft — und die Vernunft ſey gezwungen worden, ſie zu ſuchen.“ Und S. 609. ſagt er: „Das Ideal (eines Urweſens) wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht bloß willkührlichen Idee gegründet.“ — Alſo die Idee des höchſtens Weſens iſt eine ganz willkührlich entworfene, und auf ein bloßes Gerathewohl gewagte Idee! — Nein! — Sie iſt Bedürfniß der Vernunft; die Vernunft iſt gezwungen worden, ſie zu ſuchen; ſie iſt eine natürliche, und nicht bloß willkührliche Idee! — Wie kann nun das mit einander beſtehn? Welchem Kant ſoll man glauben? Dem Verneinenden, oder dem Bejahenden? —

3) Ueber die Beweiſe vom Daſeyn Gottes.

§. 16. Die Critik der reinen Vernunft macht ſich bekanntermaßen ein eigenes Geſchäft, ja, ſogar ein ganz beſonderes Verdienſt daraus, alle unſere bisherigen Beweiſe vom Daſeyn Gottes gänzlich zu zerſtören. Die Ueberſchriften der Abſchnitte, die dieſer allgemeinen Zerſtörung gewidmet ſind, klingen wenigſtens fürchterlich genug. Denn da heißt es: „Unmöglichkeit des ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.“ S. 620. — „Unmöglichkeit eines cosmologiſchen Beweiſes; S. 631. — Unmöglichkeit des phyſico-

ſicotheologiſchen Beweiſes. S. 648. — Ja, S. 664. heißt es ſogar ſehr ſtark und apodictiſch: „ich behaupte nun, daß alle Verſuche eines „bloß ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft in Anſehung der Theologie gänzlich fruchtloß, und „ihrer innern Beſchaffenheit nach null und nichtig ſind; daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen; folglich, wenn man nicht moraliſche „Geſetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden „braucht, es überall keine Theologie der „Vernunft geben könne.“ — Wirklich, das iſt eine harte Rede! Wer ſollte nun nicht glauben, daß alle unſere bisherigen Beweiſe für das Daſeyn Gottes gänzlich dahin wären! Aber nein! Zum Glück für ſie ſteht Kant auch hierbey abermals mit ſich ſelbſt, von vielen Seiten her, in einem völligen Widerſpruche. Denn 1) Kant erklärt zwar alle Verſuche der Vernunft, dieſe Beweiſe überzeugend zu führen, für gänzlich fruchtlos, für null und nichtig; gleichwohl aber ſagt er doch ausdrücklich: S. 643. „Es iſt etwas überaus merkwürdiges, daß, wenn man voraus ſetzt, etwas „exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weiſe exiſtire. Auf dieſem ganz na„türlichen, obzwar darum noch nicht, ſichern „Schluße

„Schluße beruhet das coſmologiſche Argument.“ — Nun erwäge man einmal: eine Folgerung, der man nicht Umgang haben kann, und die dennoch darum noch nicht ſicher iſt! Da muß man doch wohl billig fragen: wenn ſolche Folgerungen noch nicht ſicher ſind, was für welche ſind es denn? Beyläufig erwäge man nun aber hierbey auch zugleich: wenn eine Folgerung, der man nicht Umgang haben kann, doch noch nicht ſicher iſt; wie höchſtunſicher denn alſo die ſämtlichen Folgerungen in den obigen Beweiſen für die Kantiſche Erſcheinungslehre ſeyn müſſen, da man ihrer ſo gänzlich Umgang, und zwar ohne alle Schwierigkeit haben kann! — Noch deutlicher und vollſtändiger wird nun aber von Kant die Stärke und Gültigkeit dieſer unſerer bisherigen Beweisart für das Daſeyn Gottes, S. 612. anerkannt, woſelbſt er ſagt: „Wenn etwas, was es auch ſey, exiſtirt, ſo muß „auch eingeräumt werden, daß irgend etwas noth„wendigerweiſe exiſtire. Denn das Zufällige exiſtirt „nur unter der Bedingung eines andern, als ſeiner „Urſache, und von dieſer gilt der Schluß ferner„hin bis zu einer Urſache, die nicht zufällig iſt, und „darum ohne Bedingung nothwendigerweiſe da iſt. „Das iſt das Argument, worauf die Vernunft ihren „Fortſchritt zum Urweſen gründet.“ — „Der Be„griff eines Weſens S. 614. von der höchſten Rea-

„lität würde ſich alſo unter allen Begriffen möglicher „Dinge zu dem Begriffe eines unbedingt nothwen„digen Weſens am beſten ſchicken, und wenn er die„ſem auch nicht völlig genugthut, (Warum nicht?) „ſo haben wir doch keine Wahl, ſondern ſe„hen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil „wir die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens nicht „in den Wind ſchlagen dürfen. — So iſt „alſo der natürliche Gang der menſchlichen Ver„nunft beſchaffen. Zuerſt überzeugt ſie ſich vom „Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens. In „dieſem erkennt ſie eine unbedingte Exiſtenz. Nun „ſucht ſie den Begriff des Unabhängigen von aller „Bedingung und findet ihn in dem, was ſelbſt „die zureichende Bedingung zu allem andern iſt, d. h. „in demjenigen, was alle Realität enthält. Das „All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit, und „führt den Begriff eines einigen, nemlich des höch„ſtens Weſens bey ſich; und ſo ſchließet ſie, daß „das höchſte Weſen, als Urgrund der Dinge, „ſchlechthin nothwendigerweiſe da ſey. Dieſem Be„griffe kann eine gewiſſe Gründlichkeit „nicht abgeſtritten werden, wenn von Entſchlieſ„ſungen die Rede iſt, nemlich, wenn einmahl das „Daſeyn eines nothwendigen Weſens zugegeben „wird, und man darin überein kommt, daß man „ſeine Parthey ergreifen müſſe, worin man daſſelbe

„ſetzen

„ſetzen wolle; denn alsdenn kann man nicht ſchickli„licher wählen; oder man hat vielmehr keine „Wahl, ſondern iſt genöthiget, der abſolu„ten Einheit der vollſtändigen Realität, als dem Ur„quell der Möglichkeit, ſeine Stimme zu geben. „Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entſchließen, „u. ſ. w.“ (Allein, lieber Kant, dieſes Wenn, oder dieſe Vorausſetzung findet ja ſchlechterdings nun gar nicht weiter Statt, da ſchon zugeſtanden iſt, daß unſere Vernunft, ſelbſt ohne alles practiſche Intereſſe, und ohne alle Dazwiſchenkunft des Moralgeſetzes, uns wirklich ganz unvermeidlich treibt, uns zu entſchließen, daß wir hierin gar keine Wahl haben, ſondern uns genöthiget ſehen, ein ſolches Weſen anzunehmen. Ich begreife alſo nicht, wie Kant gleichwohl nun noch ſagen kann: dieſer Beweis ſey objectiv unzulänglich, und leiſte überall gar nichts; und zwar aus dem Grunde, weil er uns doch nicht den Begriff von den Eigenſchaften eines nothwendigen Weſens verſchaffe. Denn wenn wir zugeben müſſen, daß ein unbedingt nothwendiges Weſen nothwendig exiſtire; wenn wir bey der Frage: was für Begriffe ſollen wir uns von der Beſchaffenheit deſſelben machen? gar nicht ſchicklicher wählen können, als daß wir mit dem Begriffe eines unbedingt nothwendigen Weſens auch zugleich den Begriff

eines Weſens von der höchſten Realität verbinden, ja wenn wir hierin gar keine Wahl weiter haben, ſondern uns genöthiget ſehen, das unbedingt nothwendige Weſen auch zugleich als das allerreelſte, oder allervollkommenſte uns zu denken, weil es, als Urgrund alles Bedingten oder Zufälligen, dem All des Bedingten ſonſt gar nicht entſprechen würde; ſo giebt uns ja dieſer Beweis von der Beſchaffenheit oder von den Eigenſchaften dieſes nothwendigen Weſens wirklich einen überaus fruchtbaren und höchſtreichhaltigen Begriff; und offenbar iſt es alſo ganz widerſprechend zu ſagen, daß er überall gar nichts leiſte!" —) „Gleich„wohl„ fährt Kant fort, S. 616. bleibt dieſem Ar„gumente eine gewiſſe Wichtigkeit und ein Anſehn, „das ihm, wegen dieſer objectiven Unzulänglichkeit," (dieſe, wie geſagt, kann nach dem vorhin ſchon eingeſtandenen ohne Widerſpruch nun ſchlechterdings nicht mehr behauptet werden!) „noch nicht ſo„fort genommen werden kann. Denn ſetzet, es „gäbe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Ver„nunft ganz richtig, aber ohne Realität der Anwen„dung auf uns ſelbſt, d. i. ohne Triebfedern ſeyn „würden, wo nicht ein höchſtes Weſen vorausgeſetzt „würde, das den practiſchen Geſetzen Wirkung und „Nachdruck geben könnte; ſo würden wir auch eine

„Ver-

„Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, „die, wenn ſie gleich nicht objectiv zulänglich ſeyn „möchten,“ (Hier ſtimmt denn doch Kant von ſeiner ſonſt ſo poſitiven Sprache ſtark herunter! Poſitive Unmöglichkeit verwandelt ſich hier in ein: möchten!) „doch nach dem Maaße unſerer Vernunft „überwiegend ſind, und in Vergleichung mit „denen wir doch nichts Beßeres und Ueberführenderes erkennen.“ (Und doch iſt alles null und nichtig! Welch ein Widerſpruch!) „Die „Pflicht zu wählen, würde hier die Unſchlüßigkeit „der Speculation durch einen practiſchen Zuſatz aus „dem Gleichgewichte bringen,“ (Auch ſchon ohne dieſen Zuſatz war ſie vorhin völlig aus dem Gleichgewichte gekommen!) „ja, die Vernunft würde bey „ihr ſelbſt, als dem nachſehendſten Richter, keine „Rechtfertignng finden, wenn ſie unter dringenden „Bewegurſachen, ob zwar nur noch mangelhafter „Einſicht,“ (aber doch überwiegend deutlicher und überzeugender Einſicht!) „dieſen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigſtens keine „beßere kennen, nicht gefolgt wäre.“ (Geſteht hier nicht Kant, daß ſein moraliſcher Beweis nur alsdenn erſt volle Kraft und Gültigkeit erhalte, wenn unſere bisherigen Beweiſe vom Daſeyn Gottes, oder doch die weſentlichen Grundſätze, worauf ſie beruhen, dabey zum Grunde gelegt werden? Wie kann

es denn aber nun damit beſtehn, daß er gleichwohl die Letztern für ganz fruchtlos, für null und nichtig erklärt?) „Dieſes Argument, ob es gleich in der „That transſcendental iſt, indem es auf der innern „Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, iſt doch ſo „einfältig und natürlich, daß es dem gemein„ſten Menſchenſinne angemeſſen iſt; ſo bald dieſer „nur einmal darauf geführt wird.“ (Und doch ſoll es verdienſtlich ſeyn, es zu zerſtöhren?) „Man ſieht „Dinge ſich verändern, entſtehn und vergehn; ſie „müſſen alſo, oder wenigſtens ihr Zuſtand, eine „Urſache haben. Von jeder Urſache aber, die je„mals in der Erfahrung gegeben werden mag, läßt „ſich eben dieſes wiederum fragen. Wohin ſollen „wir nun die oberſte Cauſalität billiger verlegen, „als dahin, wo auch die höchſte Cauſalität iſt, „d. i. in dasjenige Weſen, das zu der möglichen Wir„kung die Zulänglichkeit in ſich ſelbſt urſprünglich „enthält, deſſen Begriff auch durch den „einzigen Zug einer allbefaſſenden Voll„kommenheit ſehr leicht zu Stande kommt. „Dieſe höchſte Urſach halten wir denn für ſchlechthin „nothwendig, weil wir es ſchlechterdings „nothwendig finden, bis zu ihr hinauf zu ſtei„gen, und keinen Grund, über ſie noch weiter hin„auszugehn.“ — (Wie iſt es denn nun alſo möglich, daß wir dasjenige, was wir ſchlechter-

dings

dings nothwendig finden, und hingegen mit Kant uns für berechtiget halten können, dieſen Beweis als unzulänglich zu verwerfen, oder wohl gar ihn für unmöglich, für gänzlich fruchtlos und für null und nichtig zu erklären? Hieße das nicht offenbar mit ſich. ſelbſt in einen geraden Widerſpruch gerathen?)

2) Auf gleicher Weiſe erklärt nun aber Kant, wie wir oben gehört haben, auch den phyſicotheologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes, für ganz unmöglich, für null und nichtig. Allein ganz unerwartet ſcheint wieder ein ganz anderer Kant zu ſprechen, und zwar ſo wahr, und ſo vortreflich, daß ich mich faſt nicht ſatt daran leſen konnte, und mich darüber innigſt freute! Denn ſo heißt es S. 650. „Die gegenwärtige Welt eröfnet uns einen ſo „unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, „Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit; man „mag dieſe nun in der Unendlichkeit des „Raums, oder in der unbegrenzten Theilung deſ„ſelben, verfolgen, daß ſelbſt, nach den Kenntniſſen, „welche unſer ſchwacher Verſtand davon hat erwer„ben können, alle Sprache über ſo viele und „unabſehlich große Wunder ihren Nachdruck, „alle Zahlen ihre Kraft zu meſſen, und ſelbſt unſere „Gedanken alle Begrenzung vermiſſen, ſo daß ſich „unſer Urtheil vom Ganzen in ein ſprachloſes, aber

„deſto

„deſto beredteres Erſtaunen auflöſen muß. Aller„werts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Ur„ſachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäßig„keit im Entſtehen oder Vergehen, und indem nichts „von ſelbſt in den Zuſtand getreten iſt, darin es ſich „befindet; ſo weiſet er immer weiter hin nach einem „andern Dinge, als ſeiner Urſache, welche gerade „dieſelbe weitere Nachfrage nothwendig macht, ſo, „daß auf ſolche Weiſe das ganze All im „Abgrunde des Nichts verſinken müßte, „nähme man nicht Etwas an; das außer„halb dieſem unendlichen Zufälligen, für „ſich ſelbſt urſprünglich und unabhängig „beſtehend, daſſelbe hielte, und als Ur„ſache ſeines Urſprungs ihm zugleich ſei„ne Fortdauer ſicherte. Dieſe höchſte Urſach „in Anſehung aller Dinge der Welt; wie groß ſoll „man ſie denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem „ganzen Inhalte nach; noch weniger wiſſen wir ihre „Größe durch die Vergleichung mit allem, was „möglich iſt, zu ſchätzen. Was hindert uns „aber, daß, da wir einmal in Abſicht auf „Cauſalität ein äußerſtes und oberſtes „Weſen bedürfen, wir es nicht zugleich dem „Grade der Vollkommenheit nach über alles andere „Mögliche ſetzen ſollten; welches wir leicht, ob zwar „freylich nur durch den zarten Umriß eines abſtra-

„cten

„cten Begriffs, bewerkſtelligen können, wenn wir „uns in ihm, als einer einigen Subſtanz, alle mög„liche Vollkommenheit vorſtellen;“ (Allerdings, dies können wir nicht allein, ſondern wir müſſen es, weil ſonſt der Begriff dieſes Weſens unſerm Begriffe von einer nothwendigen oberſten Urſach einer ſo unermeßlich großen Welt gar nicht entſpricht, und ihm kein Genüge thut!) „welcher Begriff der Forderung „unſerer Vernunft in der Erſparung der Principien „günſtig, in ſich ſelbſt keinen Widerſprüchen unter„worfen, und ſelbſt der Erweiterung des Vernunft„gebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Lei„tung, welche eine ſolche Idee auf Ordnung und „Zweckmäßigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber „einer Erfahrung auf entſchiedene Art zuwider iſt. — „Dieſer Beweis verdient jederzeit mit „Achtung genannt zu werden. Er iſt der älte„ſte, klåreſte, und der gemeinen Menſchen-Ver„nunft am meiſten angemeſſen. Er belebt „das Studium der Natur, ſo wie er ſelbſt von die„ſem ſein Daſeyn hat, und dadurch immer neue „Kraft bekommt. Er bringt Zweck und Abſich„ten dahin, wo ſie unſere Beobachtung nicht von „ſelbſt entdeckt hätte, und erweitert unſere Natur„kenntniſſe durch den Leitfaden einer beſondern Ein„heit, deren Princip außer der Natur iſt. Dieſe „Kenntniſſe wirken aber wieder auf ihre Urſache,

„nem-

„nemlich die veranlaſſende Idee, zurück, und ver⸗
„mehren den Glauben an einen höchſten Urheber
„bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeu⸗
„gung. Es würde daher nicht allein troſtlos,
„ſondern auch ganz umſonſt ſeyn, dem Anſehn
„dieſes Beweiſes etwas entziehen zu wollen.
„Die Vernunft, die durch ſo mächtige, und unter ihren
„Händen immer wachſende, ob zwar nur empiriſche
„Beweisgründe unabläßig gehoben wird, kann durch
„keine Zweifel ſubtiler abgezogener Speculation ſo
„niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus
„jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus
„einem Traume durch einen Blick, den ſie auf die
„Wunder der Natur und der Majeſtät
„des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte,
„um ſich von Größe zu Größe bis zur aller⸗
„höchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum
„oberſten und unbedingten Urheber zu erheben.“ —
So weit Kant! Sollte man ſich nun wohl vorſtellen,
daß eben der Kant, der hier alles dieſes ſagt, eben
dieſen Beweis, den er hier ſo vortreflich ausführt,
gleichwohl für unmöglich, für gänzlich frucht⸗
los, für null und nichtig erklären könnte? —
Gleichwohl geſchiehet es! Welch ein offenbarer Wi⸗
derſpruch alſo! Denn man bedenke nur, wie in aller
Welt iſt es möglich, einen Beweis für unmöglich,
für null und nichtig zu erklären, und doch zugleich

ein⸗

einzuräumen, daß er im Stande ſey, unſern Glauben an das Daſeyn eines höchſten Urhebers der Welt bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeugung zu erheben, und daß man alſo Achtung dafür haben müſſe? Wie iſt es möglich, einen Beweis für gänzlich fruchtlos, für null und nichtig zu erklären, und doch zugleich zu ſagen: „es würde nicht „allein troſtlos, ſondern auch ganz um„ſonſt ſeyn, dem Anſehn dieſes Beweiſes „etwas entziehn zu wollen?" Denn einen Beweis für gänzlich fruchtlos, für null und nichtig erklären, heißt doch offenbar nichts anderes, als alles ſein Anſehn gänzlich ihm entziehn! Indem nun Kant dies wirklich thut; ſo erklärt er es auch zugleich für ganz umſonſt, d. h. für ein Unternehmen, das auf eine ganz vergebliche Arbeit, und mithin auf eine wahre Unmöglichkeit hinausläuft. Er behauptet alſo in einem Odem zwo einander ganz entgegengeſetzte Unmöglichkeiten, a) die Unmöglichkeit dieſen Beweis hinlänglich und überzeugend zu führen, und b) die Unmöglichkeit, ihn für null und nichtig zu erklären. Gleichwohl aber erklärt er ihn doch geradehin für null und nichtig! Wenn nun das kein Widerſpruch iſt, ſo weiß ich wirklich nicht, was noch ein Widerſpruch ſeyn ſoll. Wollte man aber etwa dieſen Widerſpruch dadurch heben oder mildern, daß man ſagte: Kant will dieſen Beweis nicht

gänz-

gänzlich verwerfen; ſondern, wenn er ihn für unmöglich erklärt, ſo will er damit nur ſoviel ſagen: Dieſer Beweis enthalte keine eigentliche Demonſtration; er gewähre keine apodictiſche Gewißheit; — wollte man, ſage ich, dies zur Entſchuldigung anführen, ſo kann man die Sache ſelbſt zwar zugeben; allein der Widerſpruch, worin Kant hier mit ſich ſelbſt ſteht, bleibt doch noch immer eben ſo auffallend, noch immer eben derſelbe. Denn nach dem, was er ſelbſt über dieſen Beweis ausdrücklich ſagt, muß er doch nothwendig zugeben, daß eben dieſer Beweis vollkommen hinlänglich ſey, einen vernünftigen Glauben an das Daſeyn eines höchſten Weſens zu begründen. Iſt nun aber dies, wie iſt es denn möglich, ihn geradehin für gänzlich fruchtlos, für null und nichtig zu erklären? Dies thut aber Kant; folglich widerſpricht er ſich ſelbſt, indem er Sätze und Behauptungen niederſchreibt, die mit einander auf keine Weiſe beſtehen können, und ſich einander gegenſeitig aufheben. Aber eben hier entdeckt ſich noch ein neuer Widerſpruch, auch noch von einer andern Seite her. Seiner eigenen obigen Ausſage nach muß nemlich Kant, wie geſagt, nothwendig zugeben, daß dieſer Beweis vollkommen hinlänglich ſey, einen vernünftigen Glauben an das Daſeyn Gottes zu begründen. Iſt nun aber dies; ſo ſteht er ja mit dem moraliſchen Beweiſe, den

Kant aus dem Intereſſe des Sittengeſetzes herleitet, in einem völlig gleichen Range, und behauptet mit ihm ein gleiches Anſehn. Denn auch dieſen erklärt ja Kant nicht für eigentliche Demonſtration, ſondern bloß für hinlänglich, einen vernünftigen Glauben an das Daſeyn des höchſten Weſens zu begründen. Gleichwohl aber behauptet er doch auch zu gleicher Zeit: dieſer moraliſche Beweis, ſey der einzig mögliche, einzig wahre, und allein gültige. Iſt nun aber dies: ſo erklärt er ja hiermit abermals jenen Beweis für null und nichtig. Eben dies läugnet er aber doch auch wieder, indem er es nicht allein für troſtlos, ſondern auch für ganz umſonſt erklärt, dem Anſehn dieſes Beweiſes etwas entziehn zu wollen. Aber auch dieſes läugnet er aufs neue wieder, theils dadurch, daß er den moraliſchen, mit Ausſchließung aller übrigen, für den einzig möglichen, einzig wahren, und alleingültigen ausgiebt; theils dadurch, daß er dieſen unſrigen geradehin für unmöglich, null und nichtig erklärt. Von allen Seiten her verwickelt Er ſich alſo mit ſich ſelbſt in unauflösliche Widerſprüche. — Im Grunde aber kann auch die obige mildernde Vorausſetzung: Kant ſpreche dieſem Beweiſe zwar apodictiſche Gewißheit ab, aber er könne und wolle doch nicht gänzlich ihn verwerfen; — dieſe Entſchuldigung, ſage ich, dieſe mildernde Vorausſetzung kann im Grunde gar nicht

einmal Statt finden. Denn wenn Kant nach den einmal angenommenen Grundſätzen ſeines Syſtems wirklich conſequent denken und ſchließen will; ſo muß er nothwendig dieſen Beweis gänzlich verwerfen, und zwar dergeſtalt, daß er nicht nur etwas von ſeinem Anſehn, ſondern es ſo gänzlich und ſo völlig ihm entzieht, daß ihm nicht das geringſte Anſehn, nicht die geringſte Beweiskraft weiter übrig bleibt. Denn der ganze Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, den uns, wie Kant ſagt, die Welt eröfnet, iſt ja nach den erſten und weſentlichſten Grundſätzen ſeines Syſtems durch und durch bloße Erſcheinung. Erſcheinungen aber, wie er überall behauptet, ſind ja bloß etwas Subjectives; ſie ſind nichts weiter, als bloße Vorſtellungen, bloß innere Beſtimmungen unſeres Gemüths; ſie ſind bloß in unſern Sinnen, außer uns aber und an ſie ſelbſt ſind ſie gar nichts; bloß unſer Verſtand nebſt der ſubjectiven Form unſerer Sinnlichkeit, iſt der Schöpfer und Geſetzgeber der ganzen Natur, indem nicht allein die Form, unter welcher wir äußere Gegenſtände anſchauen, nebſt dem Mannigfaltigen, woraus ſie gebildet werden, bloß in unſern Sinnen liegt; ſondern auch die Verknüpfung des ganzen Inbegriffs aller Erſcheinungen zu einem Weltſyſteme lediglich ein Geſchäft unſeres eigenen Verſtandes und ſeiner Categorien iſt. (Crit.

d. r. V. S. 102. 159.) u. ſ. w. Steht nun aber dieſer Grundſatz feſt; ſo iſt und bleibt es ja offenbar ſchlechthin unmöglich, das Daſeyn eines Gottes daraus erkennen und beweiſen zu können. Denn das ſieht doch wohl ein jeder, daß der Satz: der Schauplatz der Mannigfaltigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit der Welt hat außer uns keine Wirklichkeit, keine objective Realität, jede Schlußfolge auf den Satz: es iſt ein Gott, gänzlich ausſchließt und gar nicht zuläßt. Deſto unbegreiflicher iſt es alſo, wie Kant gleichwohl ſagen und einräumen kann: dieſer Beweis ſey im Stande, den Glauben an das Daſeyn eines Gottes bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeugung zu erheben! Da es nun aber, nach ſeinem eigenen Ausſpruche, nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt iſt, dem Anſehn dieſes Beweiſes etwas entziehn zu wollen, und er gleichwohl durch die weſentlichſten Grundſätze ſeines Syſtems unumgänglich genöthiget iſt, dieſem Beweiſe alles ſein Anſehn gänzlich zu entziehn; ſo trift ihn offenbar der Vorwurf, daß er mit der Aufführung ſeines Syſtems etwas Troſtloſes unternommen habe. Und in der That es fehlt nicht viel, daß es ſich nicht wirklich ſo verhalten ſollte. Denn iſt dieſer Beweis nebſt dem cosmologiſchen und ontologiſchen wirklich verloren; ſo glaube ich, es iſt alles verloren, und auch der Beweis für das Daſeyn

Gottes und für ein künftiges Leben, den Kant aus dem Intereſſe des Sittengeſetzes herzuleiten verſucht, und auf welchen er uns bey der gänzlichen Zerſtörung aller übrigen, als auf den einzigen uns noch übrigbleibenden vertröſtet, beweiſet alsdenn Nichts. Um nun alſo zu wiſſen, woran wir ſind; ſo wird es nöthig ſeyn, noch etwas näher zu unterſuchen, was denn der neue Kantiſche Beweis für ſich allein zu leiſten vermag, wenn alle übrige zerſtört ſind. Kant ſchließt nemlich ſo:

„Die Bewirkung des höchſten Guts in der „Welt, d. h. Glückſeeligkeit, im genaueſten Eben„maaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Weſen, „wodurch ſie derſelben würdig werden, (Crit. d. r. „V. S. 842.) iſt das nothwendige Object eines „durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens. „(Crit. d. r. V. S. 219.) Oder mit andern Wor„ten, das moraliſche Geſetz gebietet, das höchſte „mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Ge„genſtande alles Verhaltens zu machen, (S. 233.) (d. h. es gebietet: ſtrebe nach der höchſten dir jedesmal möglichen moraliſchen Vollkommenheit, um dadurch würdig zu werden, einer ihr angemeſſenen vollkommenen Glückſeeligkeit ohne Ende zu genießen.) „Die practiſche Vernunft iſt alſo durch ſich ſelbſt ge„nöthiget, dieſes höchſte Gut ſich als möglich vor„zuſtellen, weil es ein Gebot derſelben iſt, zu deſſen

„Hervorbringung alles mögliche beyzutragen. S.
„214. Einem vernünftigen, aber endlichen Weſen
„iſt nun aber nur ein Progreſſus ins Unendliche von
„niedern Stuffen der moraliſchen Vollkommenheit
„zu immern höhern möglich. S. 221. Dieſer un-
„endliche Progreſſus iſt aber nur unter der Voraus-
„ſetzung einer bis ins Unendliche fortdauernden Exi-
„ſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen We-
„ſens, welche man die Unſterblichkeit der Seele
„nennt, möglich: mithin iſt dieſe, als unzertrenn-
„lich mit dem moraliſchen Geſetze verbunden, ein Po-
„ſtulat der reinen practiſchen Vernunft. S. 220.
„Allein das handelnde, vernünftige Weſen in der
„Welt iſt doch nicht zugleich auch Urſach der Welt
„und der Natur ſelbſt, und kann alſo den nothwen-
„digen Zuſammenhang zwiſchen der Sittlichkeit und
„der ihr proportionirten Glückſeeligkeit für ſich ſelbſt
„nicht zu Stande bringen, weil es die Natur, was
„ſeine Glückſeeligkeit betrift, mit ſeinen practiſchen
„Grundſätzen aus eigenen Kräften nicht durchgän-
„gig einſtimmig machen kann. Alſo iſt das höchſte
„Gut, oder die genaue Uebereinſtimmung der Glück-
„ſeeligkeit mit der Sittlichkeit, welche das moraliſche
„Geſetz als möglich und nothwendig poſtulirt, nur
„möglich, ſo fern eine oberſte Urſach der Natur an-
„genommen wird, die eine der moraliſchen Geſin-
„nung gemäße Cauſalität hat. (S. 224. 225.) Oder,

„mit andern Worten, da das moraliſche Geſetz ge„bietet, das höchſte Gut möglichſt zu befördern, und „es folglich uns auch als möglich vorzuſtellen; dieſes „aber nur unter der Bedingung möglich iſt, wenn „ein Weſen exiſtirt, das weiſe, gütig und mächtig „genug iſt, eine genaue und vollkommene Harmo„nie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeeligkeit einſt zu „Stande zu bringen; ſo gebietet auch das morali„ſche Geſetz oder die practiſche Vernunft vorauszuſe„tzen und anzunehmen, daß ein ſolches Weſen wirk„lich exiſtirt, d. h. es iſt moraliſch nothwendig, das „Daſeyn Gottes anzunehmen.“ S. 226. Das iſt nun der berühmte Beweis, der der Angabe nach den Abgang aller übrigen reichlich uns erſetzen, ja, ſogar nur auf ihren Trümmern erſt recht feſt ſtehn, nur durch ihre Zerſtörung erſt recht vollgültig werden ſoll. Allein wenn wir die Sache beym Lichte beſehn; ſo ergiebt ſich:

1) daß dieſer Beweis im Grunde nicht beßer und bündiger iſt, als unſere bisherigen;
2) daß er im geraden Widerſpruche mit andern ausdrücklichen und weſentlichen Grundſätzen der Kantiſchen Philoſophie ſteht;
3) daß er alſo nichts beweiſet, wenn nicht andere Beweiſe ſchon zum Grunde liegen, und ſo lange die Zerſtörung bleibt, die die Critik der reinen Vernunft in den Grundſätzen angerichtet

hat,

hat, welche wir zu jeder möglichen Beweisführung unumgänglich nöthig haben;

4) daß er aber für ſich allein weiter nichts thut, als daß er nur in einem beſtändigen Cirkel uns herum führt;

5) daß Kant ſelbſt ihm eben nicht viel zutrauet; ja, ſogar durch einen förmlichen Widerſpruch ihn ſo gut, als faſt gänzlich wieder aufhebt;

6) daß er hingegen nur alsdenn erſt einigen Werth erlangt, und unſere Ueberzeugung zu verſtärken vermag, wenn die Grundſätze, worauf ſich unſere übrigen Beweiſe ſtützen, auch bey dieſem, als ausgemacht, ſchon zum Grunde gelegt werden.

Alſo 1) dieſer neue Kantiſche Beweis iſt im Grunde um nichts beßer und bündiger, als unſere bisherigen. Denn das ganze Reſultat deſſelben beſteht am Ende darin; „es iſt moraliſch nothwendig, das Daſeyn eines Gottes anzunehmen.“ Allein ein völlig gleichgeltendes Reſultat giebt ja auch ſchon der cosmologiſche und phyſicotheologiſche Beweis. Denn auch nach dieſem, wie Kant ſelbſt ſagt, (Siehe zu Ende des erſten Abſchnitts dieſes §.) „halten wir ja die oberſte Urſach für ſchlechthin nothwendig, weil wir es ſchlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinaufzuſteigen.“ — Warum ſoll denn nun aber dasjenige, was moraliſch nothwendig iſt,

nothwendiger ſeyn, als das, was wir auch an ſich ſchon ſchlechterdings nothwendig finden und finden müſſen? Soll nun aber dieſes letztere Schlechterdings nothwendig ſeyn dennoch nichts gelten, und uns zu weiter nichts berechtigen, als nur die Idee eines höchſten Weſens zu einem regulativen Princip eines bloß in unſerer Vorſtellung exiſtirenden und von uns ſelbſt erbauten Weltſyſtems zu gebrauchen; ſo iſt klar, daß auch jene moraliſche Nothwendigkeit ebenfalls weiter nichts bedeutet, als ein gewiſſes practiſches Gebot der Vernunft, die Idee eines höchſtens Weſens zur Regulierung und Vervollkommnerung unſerer innern ſubjectiven Moralität zu gebrauchen. Wollte man aber etwa ſagen: ja, nur die practiſche Vernunft iſt hierin geſetzgebend, und gebietet, ein höchſtes Weſen als wirklich exiſtirend anzunehmen; ſo läugne ich dies, und behaupte dagegen, daß auch die ſpeculative oder forſchende Vernunft eben ſowohl in dieſer Hinſicht für uns geſetzgebend iſt; und zwar behaupte ich dies deſto dreiſter, da auch Kant es ſelbſt ſchon behauptet hat. Denn ſo ſagt er ausdrücklich, S. 723. „Die Idee (der größten ſyſtematiſchen, und folglich „zweckmäßigſten Einheit,) iſt mit dem Weſen unſerer Vernuft unzertrennlich verbunden; Eben dieſelbe Idee iſt alſo für uns geſetzgebend, und ſo iſt es ſehr natürlich, eine ihr

„cor-

„correſpondirende geſetzgebende Vernunft, (intelle-„ctus archetypus) anzunehmen, von der alle ſyſte-„matiſche Einheit der Natur, als dem Gegenſtande „unſerer Vernunft, abzuleiten ſey." — Warum ſoll denn nun alſo die eine geſetzgebende Vernunft nicht eben ſo viel gelten, als die andere? Offenbar iſt alſo der neue Kantiſche Beweis nicht beßer und bündiger, als unſere bisherigen. Aber,

2) er ſteht auch in einem geraden und völligen Widerſpruche mit andern ausdrücklichen und weſentlichen Grundſätzen der Kantiſchen Philoſophie. Denn a) dieſer Kantiſche Beweis ſagt: es iſt ein Gebot oder ein Poſtulat der practiſchen Vernunft, eine oberſte Urſach der Natur anzunehmen, die eine der moraliſchen Geſinnung gemäße Cauſalität hat. Was ſagt nun aber dagegen die Critik der reinen Vernunft? Sie erklärt dieſes Poſtulat der practiſchen Vernunft geradehin für Nonſens, und behauptet ausdrücklich: der Begriff der Cauſalität ſey ganz leer und ohne alle Bedeutung, wenn man ſich über das Feld der Sinnlichkeit damit hinauswage. (S. §. 14. Nr. 2.) Ja, nach Kants eigenen Grundſätzen, liegt ſogar ein Widerſpruch in dieſem Poſtulate der practiſchen Vernunft. Denn ſelbſt in der Critik der practiſchen Vernunft S. 183. ſagt er noch ausdrücklich: es wäre ein Widerſpruch, zu ſagen: Gott ſey ein Schöpfer von Erſchei-

nungen. Da nun nach den Grundſätzen beyder Critiken die ganze Natur weiter nichts, als ein Inbegriff von Erſcheinungen iſt; ſo iſt es hiernach ein Widerſpruch, eine oberſte Urſach der Natur anzunehmen; und da nun alſo das Poſtulat der practiſchen Vernunft auf einen Widerſpruch hinausläuft; ſo kann es auch nichts gelten, und mithin auch nichts beweiſen. b) Der neue Kantiſche Beweis ſagt: „das handelnde vernünftige Weſen in Welt iſt doch nicht auch zugleich Urſach der Welt und der Natur ſelbſt.“ Was ſagt aber dagegen die Critik der reinen Vernunft? Gerade das Gegentheil! Denn nach ihr giebt unſer Verſtand der Natur Geſetze, und macht ſo gar die Natur ſelbſt erſt möglich; denn an ſich ſelbſt und außer unſern Vorſtellungen exiſtirt die Welt oder die Natur gar nicht (S. §. 1.) Hieraus erhellet nun alſo:

3) Der neue Kantiſche Beweis beweiſet nichts, ſo lange die Zerſtörung bleibt, die die Critik der reinen Vernunft in den Grundſätzen angerichtet hat, welche wir zu jeder möglichen Beweisführung unumgänglich nöthig haben. Man wird ſich wundern, wenn ich ſage, daß dies Kant auch ſelbſt geſteht! So iſt es aber wirklich. Denn S. 496. heißt es ausdrücklich: „Auf der Seite des Empirismus,“ (d. h. der Erſcheinungslehre, oder des Grundſatzes, daß

alle

alle unſere Begriffe bloß auf Erfahrung, oder empiriſche Anſchauung eingeſchränkt ſind, und daß man mit ihnen über die Sinnenwelt ſich nicht hinauswagen dürfe) „in Beſtimmung der cosmologi„ſchen Ideen, oder der Antitheſis findet ſich erſtlich „kein ſolches practiſches Intereſſe (S. §. 14.) aus „reinen Principien der Vernunft, als Moral und „Religion bey ſich führen. Vielmehr ſcheinet der „bloße Empirismus beyden alle Kraft und Ein„fluß zu benehmen.“ (Er ſcheinet nicht bloß, ſondern thut es wirklich,) „Wenn es kein von der „Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn die Welt „ohne Anfang und alſo auch ohne Urheber, unſer „Wille nicht frey, und die Seele von gleicher Theil„barkeit und Verweslichkeit mit der Materie iſt; ſo „verlieren auch die moraliſchen Ideen und Grund„ſätze alle Gültigkeit, und fallen mit den trans„ſcendentalen Ideen, welche ihre theoretiſche „Stütze ausmachen.“ — Da nun die Critik der reinen Vernunft die Idee von einem höchſten Urweſen ausdrücklich für ein bloßes regulatives Princip der bloß in unſerer Vorſtellung exiſtirenden Natureinheit erklärt; (S. §. 14. Nr. 2.) ausdrücklich erklärt, daß die Welt weder als ein endliches noch unendliches Ganze exiſtire, weil ſie an ſich ſelbſt gar nicht exiſtire, und alſo auch keinen Urheber außer uns habe; (S. 533. 534.) ausdrücklich erklärt, daß

die

die Freyheit des Willens nicht zu retten ſey, wenn man die Erſcheinungen, oder die Welt, für etwas Wirkliches halte; bey der Erklärung aber, die ſie von unſerer Freyheit giebt, uns in ein unanſehbares Labyrinth von lauter Widerſprüchen und Unbegreiflichkeiten ſtürzt, (§. 12.) und da dies eben ſo mit unſerm transſcendentalen Ich auch der Fall iſt; (§. 11.) kurz, da ſie überhaupt alle transſcendentale Ideen durchaus für weiter nichts als für bloße Ideen gelten läßt, die an ſich gänzlich leer ſind, und in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden können; (§. 11. und §. 14. Nr. 2.) da ſie mithin durch ihre Erſcheinungslehre alle dieſe theoretiſchen Stützen der moraliſchen Ideen gänzlich zerſtört hat; ſo fallen nun auch dieſe nach Kants eigener Erklärung gänzlich hin, und verlieren alle ihre Gültigkeit. Soll es nun alſo bey dieſer Zerſtörung unabänderlich ſein Bewenden haben; oder ſoll die Critik der reinen ſowohl als der practiſchen Vernunft darin Recht haben, daß unſere Exiſtenz in dieſer Sinnenwelt eine bloße ſinnliche Vorſtellungsart iſt, und daß überhaupt die ganze Welt ein bloßer Inbegriff von Erſcheinungen, d. h. von Vorſtellungen, von innern Beſtimmungen unſeres Gemüths iſt, und daß mithin alle unſere bisherige Beweiſe vom Daſeyn Gottes fruchtlos, null und nichtig ſind; ſo iſt auch jeder anderer Beweis

vom

vom Daſeyn Gottes ganz unmöglich, und auch das Poſtulat der practiſchen Vernunft, das Daſeyn eines Gottes anzunehmen, um eine künftige vollkommene Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeeligkeit hoffen zu können, iſt alsdenn ganz ohne Grund und ohne alle Befugniß. Denn nichts nöthiget mich alsdenn, das Daſeyn eines Gottes anzunehmen. Auch ſogar die Vorausſetzung einer künftigen Fortdauer, nebſt einer künftigen vollkommenen Harmonie zwiſchen Glückſeeligkeit und Sittlichkeit nöthiget mich nicht einmal dazu. Denn läßt es ſich denken, daß wir jetzt ohne einen Gott, ohne einen Urheber unſeres Daſeyns, exiſtiren können; warum nicht auch künftig? Sind wir zur Erklärung des Daſeyns dieſer gegenwärtigen Welt des Daſeyns eines Gottes, als einer dazu nothwendigen Vorausſetzung nicht bedürftig; ſo haben wir ja offenbar zu der Vorausſetzung und Erklärung unſerer künftigen Fortdauer, und einer damit in Verbindung ſtehenden zukünftigen Welt das Daſeyn eines Gottes eben ſo wenig und noch vielweniger nöthig; ſo haben wir ja offenbar weiter nichts nöthig, als nur anzunehmen, daß wir bis in Ewigkeit ſo fort idealiſiren, oder ſo fort träumen werden, wie wir hier angefangen haben. (S. 808.) Denn kann unſer Verſtand jetzt ſchon eine Welt bauen; iſt er lediglich nicht nur der Urheber, ſondern auch der Geſetz=

Geſetzgeber der ganzen Natur; warum ſollte er denn, wenn er anders fortdauert, ſich nicht auch künftig eine bauen können. Wenn alſo das moraliſche Geſetz auch noch ſo ſehr gebietet, eine Welt zu hoffen, worin Sittlichkeit und Glückſeeligkeit mit einander in vollkommener Harmonie ſteht; ſo nöthiget uns doch dies bey vorausgeſetzter Richtigkeit obiger Grundſätze der Kantiſchen Philoſophie keinesweges den Glauben an das Daſeyn eines Gottes ab. Denn iſt dieſe gegenwärtige Welt nicht das Werk der höchſten Weisheit und Güte; iſt ſie vielmehr als bloße Erſcheinung, auch bloß das Werk unſeres eigenen Verſtandes und unſerer productiven Einbildungskraft; ſo iſt klar, daß auch der angebliche Mangel einer vollkommenen Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeeligkeit bloß an unſerm Verſtande liegt, und bloß ſein eigenes Werk iſt. Iſt nun aber dies; ſo iſt es ja offenbar auch einzig und allein nur ſeine Sache, dieſem Mangel künftig abzuhelfen. Denn unſtreitig findet ſich dieſer Mangel doch nur in dieſer Sinnenwelt; und nur in dieſer, nur in einer ſolchen, kann er ſich finden. An die ſogenannte intelligibele Welt alſo läßt ſich hierbey gar nicht denken, theils weil ſie, wie Kant behauptet, in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden kann; theils weil wir wenigſtens, wie Kant ebenfalls behauptet, gar nichts von ihr wiſſen, und weil es alſo widerſinnig

ſeyn würde, einen dergleichen Mangel in ihr behaupten zu wollen. Es kommt nun alſo hierbey nur noch auf die Kleinigkeit an, daß unſer Verſtand künftig auch noch fortdauert. Dauert er fort, ſo kann er nach den Grundſätzen der Kantiſchen Philoſophie ſo gut, wie jetzt, ja unſtreitig noch weit beſſer, als wir jetzt, ſich auch noch künftig eine Welt bauen, und die vollkommenſte Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeeligkeit nach dem Gebote des moraliſchen Geſetzes darin anbringen, ohne einen Gott dazu nöthig zu haben. Folglich kann das Intereſſe des Moralgeſetzes, oder die poſtulirte Möglichkeit des höchſten Gutes das Daſeyn eines Gottes mit nichts beweiſen, und — ich muß es noch einmahl wiederhohlen, bey vorausgeſetzter Richtigkeit der Kantiſchen Erſcheinungslehre, auf keine Weiſe uns berechtigen, das Daſeyn eines Gottes als nothwendig dabey anzunehmen. Da nun aber Kant dieſe ſeine Erſcheinungslehre, auch ſelbſt in der Critik der practiſchen Vernunft, wo er doch eigentlich wieder aufbauen wollte, was er niedergeriſſen hatte, gleichwohl noch immerfort behauptet, und beſonders mit ſeiner Lehre von der Freyheit ſo innig ſie verwebt hat, daß er ſo gar vorgiebt, dieſe ohne jene gar nicht retten zu können; ſo iſt klar, daß er ſeinem moraliſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes gänzlich alle Kraft dadurch benommen hat. Wie ſteht es denn

nun

nun aber um unſere künftige Fortdauer? Was ſichert uns denn dieſe, wenn das Daſeyn eines Gottes nicht im Voraus ſchon erwieſen iſt? Das moraliſche Geſetz? — Blos für ſich allein unmöglich! Denn wenn das moraliſche Geſetz auch noch ſo ſehr gebietet: beſtrebe dich, das höchſte Gut für dich möglichſt zu befördern; ſo verſteht es ſich ja doch von ſelbſt, daß dieſes Gebot nicht weiter reichen kann, als unſere Exiſtenz ſelbſt reicht. Hört dieſe auf; ſo hört eo ipſo auch das Gebot auf, und es hebt ſich alsdenn alles ſchon von ſelbſt! Das moraliſche Geſetz kann uns alſo zwar gebieten, die Idee des höchſten Gutes zu einem regulativen Princip unſerer Handlungen zu gebrauchen; aber es kann uns nicht berechtigen, den wirklichen Genuß der uns möglichen Glückſeeligkeit länger zu erwarten, als wir exiſtiren. Für die Fortdauer unſerer Exiſtenz ſelbſt aber kann es uns für ſich allein, eben aus dem obigen Grunde, gar nicht einſtehn. Dieſe wird nur erſt alsdenn gewiß, wenn es aus andern Gründen, wo nicht apodictiſch, doch wenigſtens überwiegend, und alſo hinlänglich gewiß iſt, daß es einen Urheber unſeres Daſeyns giebt, von dem es ſich erwarten läßt, daß er nicht allein zu einer ewigen Fortdauer uns beſtimmt, und alſo auch wirklich uns dazu eingerichtet habe, ſondern auch die vollkommene Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeeligkeit, die,

ſo lange wir ſind, das Ziel unſeres Strebens nach dem Moralgeſetze ſeyn ſoll, einſt zu Stande bringen werde. Iſt nun aber das Daſeyn eines Gottes, oder eines ſolchen Urhebers unſeres Daſeyns, aus unſerer jetzigen Exiſtenz, und aus der Exiſtenz der Welt überhaupt, nicht erkennbar und überzeugend erweislich; iſt dieſer Beweis, wie Kant behauptet, null und nichtig; ſo ſieht ein Jeder: es iſt alles verlohren, und auch der neue Kantiſche Beweis beweiſet alsdenn Nichts! — Vielmehr,

4) thut alsdenn dieſer Beweis weiter nichts, als daß er nur in einem beſtändigen Cirkel uns herumführt. Denn wie kann uns unſere Vernunft berechtigen, eine von uns unabhängige Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeeligkeit künftig mehr, als jetzt zu hoffen, wenn es keinen weiſen Regierer der Welt giebt? Wenn alſo die Wahrheit: es giebt einen weiſen Regierer der Welt, bey dem Kantiſchen Beweiſe nicht vorhin ſchon, als ausgemacht, zum Grunde liegt; ſo werden wir vollkommen cirkelförmig fragen müſſen: was berechtiget uns, einen weiſen Regierer der Welt zu glauben? — Das Intereſſe des Sittengeſetzes an der Hofnung einer dereinſtigen vollkommenen Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeeligkeit! — Was ſichert uns denn aber dieſe Hofnung? — Die Vorausſetzung eines weiſen Regierers der Welt! — Was berechtiget uns

denn aber zu dieſer Vorausſetzung? — Eben jenes Intereſſe an jener Hofnung! — Und was ſichert uns denn dieſe? — Eben jene Vorausſetzung! — Iſt das nicht ein Cirkel? —

5) Auch Kant ſelbſt trauet dieſem ſeinen neuen Beweiſe eben nicht viel zu; ja, er hebt ihn ſo gar durch einen förmlichen Widerſpruch ſo gut, als gänzlich wieder auf. — Er trauet ihm nicht viel zu. Denn ſo ſagt er ſelbſt, S. 857. „das einzige „Bedenkliche, das ſich hierbey findet, iſt, daß „ſich dieſer Vernunftglaube auf die Vorausſetzung „moraliſcher Geſinnungen gründet. Gehn wir da„von ab, und nehmen einen, der in Anſehung ſitt„licher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre; ſo wird „die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine „Frage für die Speculation, und kann alsdenn zwar „noch mit ſtarken Gründen aus der Analogie, „aber nicht mit ſolchen, denen ſich die hartnäckigſte „Zweifelſucht ergeben müßte, unterſtützt werden.“ Kant ſagt nun zwar: dies ſey das einzige Bedenkliche, allein, wie wir ſchon geſehen haben, es iſt bey weitem nicht das Einzige, nemlich wohl zu merken, wenn dieſer Beweis ſeine Segel dergeſtalt aufſpannt, daß er zugleich alle andere neben ſich in den Grund bort; ſchließt er ſich aber an unſere bisherige freundſchaftlich an, ſo fällt alles Bedenkliche gänzlich weg; ſo kann er brav ſeyn, und Thaten thun,

und

und jede Zweifelſucht beſiegen helfen! — Indeſſen haben wir doch nun hier ein zwiefaches Geſtändniß, nemlich: 1) daß man mit ihm allein nicht ausreicht; und 2) daß es außer ihm noch ſtarke Gründe giebt. Auch Achtung für die übrigen, die doch, wie Kant hier ſelbſt geſteht, gerade alsdenn am vorzüglichſten, ja, ganz allein, noch helfen müſſen, wenn die Noth am größten iſt, wollen wir doch alſo uns nun wenigſtens ausbitten, daß man künftig den neuen Kantiſchen Beweisgrund nicht mehr den einzigen nenne. Aber nicht genug, daß Kant die Schwäche ſeines Beweiſes, für ſich allein genommen nemlich, hier ſo ziemlich ſchon zu fühlen ſcheint; ſondern er hebt ihn auch ſogar durch einen wirklichen Widerſpruch ſo gut, als gänzlich wieder auf. Denn S. 840. ſagt er: „es iſt nothwendig, daß unſer ganzer „Lebenswandel ſittlichen Maximen unterordnet wer„de; es iſt aber zugleich unmöglich, daß dieſes „geſchehe, wenn die Vernunft nicht mit dem mora„liſchen Geſetze, welches eine bloße Idee iſt, „eine wirkende Urſach verknüpft, welche „dem Verhalten nach demſelben einen unſern höch„ſten Zwecken genau entſprechenden Ausgang, es „ſey in dieſem oder einem andern Leben, beſtimmt. „Ohne einen Gott alſo, und eine für uns jetzt nicht „ſichtbare, aber gehofte Welt, ſind die herrlichſten „Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Bey-

„falls und der Bewunderung, aber nicht Triebfe-
„federn des Vorſatzes und der Ausübung, u. ſ. w.“
Jmgleichen S. 856. „Da alſo die ſittliche Vor-
„ſchrift zugleich meine Maxime iſt, wie denn die
„Vernunft gebietet, daß ſie es ſeyn ſoll; ſo werde
„ich unausbleiblich ein Daſeyn Gottes, und ein
„künftiges Leben glauben, und ich bin ſicher, daß
„dieſen Glauben nichts wankend machen könne, weil
„dadurch meine ſittlichen Grundſätze ſelbſt
„umgeſtürzt werden würden, denen ich nicht
„entſagen kann, ohne in meinen eigenen Augen ver-
„abſcheuungswürdig zu ſeyn.“ Gewiß in dieſen letz-
tern Worten äußert unſer Kant eine Denkungsart,
die ihm ſehr viel Ehre macht, und die ausgezeich-
netſte Achtung Jhm erwerben muß. — Allein mit
dem übrigen Jnhalte dieſer beyden Stellen halte
man nun einmal das zuſammen, was er S. 847.
ſagt: „Wir werden, ſo weit practiſche Vernunft
„uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht
„darum für verbindlich halten, weil ſie Gebote Got-
„tes ſind, ſondern ſie darum als göttliche Gebote an-
„ſehen, weil wir dazu innerlich verbunden
„ſind. — Die Moraltheologie iſt alſo nur von
„immanentem Gebrauche, nemlich unſere Be-
„ſtimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir
„in das Syſtem aller Zwecke paſſen, und nicht
„ſchwärmeriſch oder wohl gar frevelhaft

„den Leitfaden einer moraliſch geſetzgeben=
„den Vernunft im guten Lebenswandel zu ver-
„laſſen, um ihn unmittelbar an die Idee des
„höchſten Weſens zu knüpfen, welches einen
„transſcendentalen Gebrauch geben würde, aber
„eben ſo, wie der der bloßen Speculation, die letz-
„tern Zwecke der Vernunft verkehren
„und vereiteln muß.“ — Nun bedenke man
einmal, welch ein Zuſammenfluß von fürchterlich
auffallenden Unbegreiflichkeiten und Widerſprüchen!
Denn 1) ich muß das Daſeyn eines Gottes glauben,
weil ſonſt meine ſittlichen Grundſätze ſelbſt
umgeſtürzt werden würden.“ — Nein! —
Wir müſſen unſere Handlungen nicht darum für ver-
bindlich halten, weil ſie Gottes Gebote ſind; ſon-
dern wir ſind dazu innerlich verbunden.
Wenn wir alſo auch keinen Gott glauben; ſo wer-
den doch unſere ſittlichen Grundſätze keinesweges da-
durch umgeſtürzt. (Wie viel verliert nun alſo der
obige Kantiſche Schluß, wenn er nemlich ganz al-
lein auf dem Kampfplatze ſtehen ſoll, nicht ſchon
hierdurch von ſeiner Kraft! Denn freylich, auch der
Atheiſt kann ja noch moraliſch handeln!) 2) „Die
„Moraltheologie, wie es S. 842. heißt, führt uns
„unausbleiblich auf den Begriff eines einigen aller-
„vollkommenſten vernünftigen Urweſens.“ — Nein!
„Die Moraltheologie iſt nur von immanentem Ge-

 brau-

brauche.“ 3) „es iſt unmöglich, daß unſer Lebenswandel ſittlichen Maximen untergeordnet werde, wenn die Vernunft nicht mit dem moraliſchen Geſetze ein höchſtes Weſen, oder eine wirkende Urſach verknüpft, welche unſerm Verhalten nach demſelben einen unſern höchſten Zwecken genau entſprechenden Ausgang beſtimmt. Ohne einen Gott alſo, u. ſ. w.“ Nein! — „Wenn wir die Idee des Moralgeſetzes unmittelbar an die Idee des höchſtens Weſens knüpfen; ſo verlaſſen wir ſchwärmeriſch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moraliſchgeſetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel; dies giebt einen transſcendentalen Gebrauch, der eben ſo, wie der Gebrauch der bloßen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft vereiteln und verkehren muß.“ — Wenn man nun das alles, was Kant hier ſagt, miteinander vergleicht; iſt es möglich, lieben Leſer, ſich dabey des lebhafteſten Erſtaunens zu enthalten? Wie war es doch möglich, daß der ſo große und ſonſt ſo würdige Mann ſolche äußerſt auffallende Widerſprüche niederſchreibt? — Und nun was für ganz entſetzliche Unbegreiflichkeiten! — Wie iſt es möglich zu behaupten, daß wir den Leitfaden einer moraliſch geſetzgebenden Vernunft in einem guten Lebenswandel ſchwärmeriſch oder wohl gar frevelhaft verlaſſen, wenn wir dieſen Leitfaden unmittelbar an die Idee eines höchſtens Weſens knüpfen?

pfen? Wie iſt es möglich zu behaupten, daß die Verbindung des Moralgeſetzes mit der Idee des höchſten Weſens, wenn wir es nemlich uns als wirklich exiſtirend denken, und alſo von unſerer Idee einen transſcendentalen Gebrauch machen, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln müſſe? — Nun ſage man einmal, ob nicht Kant eben hiermit ſeinen ganzen moraliſchen Beweis vom Daſeyn Gottes ſo gut, als gänzlich, wieder aufhebt? Denn was wir oben ſchon erinnert haben, daß nemlich ſein ganzer moraliſcher Beweis am Ende auf weiter nichts hinauslaufen würde, als daß das moraliſche Geſetz uns gebiete, die Idee eines höchſten Weſens zu einem regulativen Princip unſerer Handlungen und unſeres Strebens nach moraliſcher Vollkommenheit zu gebrauchen; das behauptet er ja nun hier in dieſer letztern Stelle ausdrücklich ſelbſt, indem er in ſo ſtarken Ausdrücken, als es nur irgend möglich iſt, vorgiebt; die Moraltheologie ſey bloß von immanentem Gebrauche; denn wenn wir einen transſcendentalen Gebrauch davon machen, d. h. das höchſte Weſen uns als wirklich exiſtirend denken wollten; ſo würden wir die letzten Zwecke der Vernunft dadurch verkehren und vereiteln! Soll nun aber die Moraltheologie oder die Idee eines höchſten Weſens bloß von einem immanenten Gebrauche ſeyn; ſo verſteht es

ſich ja von ſelbſt, daß wir ſie bloß zu einem regulativen Princip unſerer innern ſubjectiven Moralität und unſerer Handlungen gebrauchen dürfen. Uns weiter zu führen; dazu ſpricht ja Kant der practiſchen Vernunft nun alles Recht hiermit gänzlich wieder ab. — Auch auf eine Inconſequenz in dieſem Kantiſchen Beweiſe müſſen wir doch hier noch aufmerkſam machen. Kant ſagt nemlich: S. 842. die Moraltheologie habe vor der ſpeculativen darin den Vorzug, daß ſie unausbleiblich nur auf ein einiges allervollkommenſtes Weſen führe, die ſpeculative hingegen nicht. Als Grund hierzu führt er an; „es muß ein einiger oberſter Wille ſeyn, der alle dieſe Geſetze in ſich befaßt. Denn, ſetzt er hinzu, wie wollten wir unter verſchiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden.“ Allein ich frage: warum nicht? Nöthiget uns die ſyſtematiſche Einheit der Natur und ihrer Endzwecke nicht, ein einiges allervollkommenſtes Weſen anzunehmen; warum denn die Einheit der moraliſchen Zwecke? Denn wenn wir auch mehrere numerice verſchiedene allervollkommenſte Willen ſetzen könnten oder wollten; ſo müßten wir ſie doch eo ipſo in der höchſten Vollkommenheit ſich als vollkommen einander gleichſetzen, und ſo würde es denn eine unausbleibliche Folge ſeyn, daß ſie auch vollkommen einerley Zwecke haben, und darin ganz vollkommen mit einander übereinſtimmen

müß=

müßten. — Kurz man ſieht wohl: iſt die Zerſtörung, die der alles zermalmende Kant, wie ihn Mendelsſohn nannte; in unſern Beweiſen vom Daſeyn Gottes, und in den Grundſätzen, worauf ſie ſich ſtützen, bisher angerichtet hat, nicht etwa bloß eine ſcheinbare, ſondern eine wahre, wirkliche, unwiderbringliche Zerſtörung; nun, ſo iſt ſie in der That auch ganz allgemein; ſo iſt alles verlohren! Wir würden alſo wirklich übel daran ſeyn, wenn es möglich geweſen wäre, daß es unſerm Kant gelingen konnte, jene Beweiſe nebſt ihren Grundſätzen wirklich zu zerſtören. Wie wenig ihm aber dies gelungen iſt; davon wird man doch hoffentlich durch den hier vorgelegten Ausgang der Sache ſelbſt nun wohl zur Genüge überzeugt ſeyn. Laßt uns alſo nur ganz unbeſorgt ſeyn! Nach Kants eigener Erklärung hat ja der Beweis für das Daſeyn Gottes, der in den großen Werken der Natur liegt, noch immer ſo viel Kraft und Würde, noch immer über alle Zweifel und Bedenklichkeiten, die man ihm entgegen ſetzen könnte, in aller Abſicht ein ſo ſtarkes und unzertrennbares Uebergewicht, und iſt noch immer ſo ſehr im Stande, unſern Glauben an das Daſeyn Gottes bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeugung zu erheben, daß es nach dieſen Prämiſſen, die Kant ſelbſt uns an die Hand giebt, offenbar nichts weniger, als vernünftig, ſondern in der That,

(ſit venia verbo!) recht ſehr unvernünftig ſeyn würde, die frohe Ueberzeugung, die dieſer Beweis uns gewähren kann und ſoll, durch hartnäckige Zweifelſucht ſich verderben zu wollen. Denn das Werk zeugt ja von ſeinem Meiſter. Da nun das Werk, von welchem hier die Rede iſt, nach Kants eigener Erklärung wirklich ganz unermeßlich groß iſt, ſo groß, daß alle Sprache ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu meſſen, und ſelbſt unſere Gedanken alle Begrenzung vermiſſen, und daß unſer Urtheil vom Ganzen ſich in ein ſprachloſes, aber deſto beredteres Erſtaunen auflöſen muß; ſo können und müſſen wir auch mit Recht daraus ſchließen: auch der Werkmeiſter muß nothwendig in Anſehung der Eigenſchaften, deren Wirkungen in ſeinem Werke uns vor Augen liegen, ganz unermeßlich groß ſeyn; ſo groß, daß unſer Urtheil von Ihm in ein ſprachloſes, aber deſto beredteres Erſtaunen ſich dabey auflöſen muß. Und das iſt ja denn wohl Grund genug, Ihn, als den Urſprung aller Dinge, als unſern Schöpfer, Herrn und Vater, recht ehrerbietig hochzuachten, Ihn dankbar zu lieben, Ihm freudig zuvertrauen, Ihm nachzuahmen, und ſeinen Willen zu vollbringen, d. h. Religion zu haben und zu üben! — hierauf ergiebt ſich denn aber nun auch;

6) daß der neue Kantiſche Beweis nur alsdenn erſt einigen Werth erlangt, und unſere Ueberzeu-

zeugung zu verſtärken vermag, wenn die Grundſätze, worauf ſich unſere übrigen Beweiſe ſtützen, auch bey dieſem, als ausgemacht, ſchon zum Grunde gelegt ſind. Mir iſt es daher auch wirklich ganz unbegreiflich, wie man ſich entſchließen konnte, es der Kantiſchen Philoſophie zu einem ganz beſonders großen Verdienſte anzurechnen, daß ſie alle metaphyſiſche Beweiſe für das Daſeyn Gottes, und für ein künftiges Leben gänzlich zerſtört, und dagegen nur dieſen neuen, als den einzigwahren und alleingültigen, aufgeſtellt habe. Denn ich ſehe gar nicht ein, wie es Verdienſt ſeyn kann, die guten brauchbaren Beweiſe für eine wichtige Wahrheit zu vermindern, da es doch gewiß iſt, daß vielmehr das Gegentheil für Verdienſt zu achten wäre; es müßte denn ſeyn, daß jene Beweiſe in irgend einer Abſicht wirklich ſchädlich wären, und etwa anderweitige falſche, wirklich ſchädliche Lehrſätze begünſtigten oder mit ſich führten. Offenbar iſt doch aber dies keinesweges hier der Fall. Denn geſetzt auch, daß die verworfene Beweiſe keine eigentliche Demonſtrationen für die Wahrheiten, wovon die Rede iſt, enthalten; ſo ſind ſie doch, wie Kant hin und wieder ſelbſt geſteht, zuverläßig von der Art, daß ſie einen vernünftigen Glauben an die gedachte Wahrheiten, auch an und für ſich ſelbſt ſchon überwiegend, und alſo hinlänglich begründen; folglich neben jenem für einzig wahr und gültig er-

klär-

klärten nicht allein ſehr wohl beſtehn, ſondern auch die geſuchte Ueberzeugung noch ſehr erhöhen und verſtärken können. Vis vnita fortior, iſt ja eine alte bekannte Wahrheit. — Eben ſo wenig alſo kann ich begreifen, wie der von Kant aufgeſtellte Beweis dadurch gewinnen, oder einleuchtender werden kann, wenn neben ihm alle andere Beweiſe, die doch mit ihm zu gleichem Ziele gehen, gänzlich zerſtört werden. Noch unbegreiflicher aber wird die Sache, wenn die verworfenen Beweiſe, nebſt ihren Grundſätzen, auch ſelbſt dem neuen Kantiſchen Beweiſe wohl gar zu einer weſentlichen Grundlage dienen ſollten. Und ſo verhält es ſich auch wirklich, wie wir geſehen haben, ganz unläugbar. Denn auch dieſer neue Kantiſche Beweis muß ja offenbar von dem Zufälligen (der zu hoffenden künftigen Glückſeeligkeit,) auf das dazu nothwendige höchſte Weſen, von der zu hoffenden Wirkung auf die dabey nothwendig vorauszuſetzende wirkende Urſach; von einer jetzt noch unvollkommenen Exiſtenz auf eine zukünftige andere ſchließen, von der zu hoffen iſt, daß ſie dem Gebote des Moralgeſetzes vollkommener entſprechen werde, wenn anders nemlich ein ſolches Weſen exiſtirt, das alles Nöthige dazu anordnen und veranſtallten kann. Sind nun alſo, wie Kant behauptet, die Schlüße vom Zufälligen auf das Nothwendige, von der Wirkung auf eine ihr angemeſſene

Urſach,

Urſach, von Zweckmäßigkeit und Ordnung auf einen weiſen und verſtändigen Urheber, an ſich ſelbſt unſicher, unzuläßig und ungültig, und bleibt es dabey, daß die Begriffe von Realität, Subſtanz, Cauſalität und Nothwendigkeit an ſich leer ſind, und gänzlich alle Bedeutung verlieren, wenn man ſich mit ihnen, über das Feld der Sinne hinauswagt, (S. 707.) ſo iſt offenbar auch der neue Kantiſche Beweis, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, ein Schloß in der Luft, d. h. es fehlt ihm gänzlich an aller Haltbarkeit und Feſtigkeit, weil die Grundbegriffe zerſtört ſind, deren er unumgänglich bedarf, und worauf er ſich nothwendig ſtützen muß, wenn er feſt und haltbar ſeyn ſoll. Will alſo Kant, daß ſein Beweis dies werden ſoll; ſo muß er nothwendig die dieſem Zwecke ganz entgegengeſetzte Grundſätze ſeiner Erſcheinungslehre erſt wieder zurück nehmen. — Sind hingegen die obigen Begriffe und Schlüſſe, worauf ſich unſere bisherige Beweiſe ſtützen, an ſich ſelbſt unläugbar richtig; ſind ſie ganz allgemein, und ohne alle Ausnahme gültig; und iſt es alſo auch ſchon erwieſen, daß unſere jetzige Exiſtenz, ſo wie überhaupt die Exiſtenz der ganzen Welt ohne einen unbegrenzt mächtigen, weiſen und gütigen Urheber ſich nicht denken läßt; ſo wird alsdenn auch der neue Kantiſche Beweis vollkommen brauchbar, und kann allerdings ſehr dazu beytragen,

gen, die Ueberzeugung zu verſtärken, daß der weiſe und gütige Urheber unſeres Daſeyns, der uns unſere Natur und mit derſelben das moraliſche Geſetz gab, auch unfehlbar das veranſtalten und ins Werk richten werde, was uns dieſes ſein Geſetz als das höchſte Ziel aller unſerer Wünſche und Beſtrebungen vorſtellt. Man ſieht alſo hieraus, daß es keinesweges meine Meinung oder Abſicht iſt, den neuen Kantiſchen Beweis gänzlich zu verwerfen; ſondern ich will ihn nur ſo geſtellt und mit den anderweitigen Grundſätzen der allgemeinen Menſchenvernunft ſo in Verbindung gebracht wiſſen, daß das Ganze volle Beweiskraft für uns haben und behalten könne. Und hiermit glaube ich nichts zu beabſichtigen, als was die Vernunft ſelbſt uns gebietet und empfiehlt. Denn im Grunde faßt ja doch wirklich der ſogenannte cosmologiſche Beweis beyde, ſowohl den phyſicotheologiſchen, als den moraliſchen ſchon in ſich. Beyde ſind gleichſam nur Zweige von jenem; Zweige, die auf einem Stamme wachſen. Man kann alſo zwar auch jeden beſonders ausführen und darſtellen; aber bey dieſer Darſtellung muß man nur den natürlichen und nothwendigen Zuſammenhang, Kraft deſſen ſie in der That nur ein einiges unzertrennliches Ganzes ſind, nicht verkennen, oder auflöſen und zerſtören wollen. Denn die Welt iſt ja nicht als ein gewiſſes unbeſtimmtes Etwas da, woraus man auch nur

wie-

wieder auf ein gewiſſes unbeſtimmtes, wiewohl abſolut nothwendiges Etwas, vernunftmäßig ſchlieſſen könnte; ſondern ganz beſtimmt iſt ſie ja als ein Ganzes von unermeßlicher Größe da, das nicht allein zweckmäßig geordnete phyſiſche Naturkräfte, ſondern eben ſowohl auch moraliſche, in ſich faßt. Denn unſtreitig iſt doch unſere Seele ein Theil der Welt; und unſere practiſche Vernunft iſt folglich eine Naturkraft, weil ſie eine natürliche Kraft unſerer Seele iſt. Gebietet uns nun alſo unſere Vernunft, von einem Daſeyn auf das Andere, von dem Bedingten auf ein ſchlechthin Unbedingtes zu ſchließen; ſo gebietet ſie uns auch; von dem Daſeyn dieſer unſerer ſo beſchaffenen Welt auf das Daſeyn eines Weſens zu ſchließen, das nicht allein abſolut nothwendig, und phyſiſch allgenugſam, oder von einer unendlichen phyſiſchen Kraft iſt, ſondern auch die höchſte practiſche Vernunft hat, und alſo von der höchſten moraliſchen Güte iſt. Das Daſeyn dieſer unſerer ſo beſchaffenen Welt enthält und liefert alſo wirklich einen durchaus vollſtändigen und in ſich ſelbſt ganz vollendeten Erkenntniß- und Beweisgrund nicht allein vom Daſeyn, ſondern auch von dem Weſen Gottes, oder nicht allein von ſeinen phyſiſchen, ſondern auch von ſeinen moraliſchen Eigenſchaften. Denn die phyſiſche Welt beweiſet uns einen unendlich großen und mächtigen; und eben dieſelbe als

mora-

moraliſche Welt, einen unendlich guten Gott. Warum ſoll und will man denn nun alſo die Welt nur bloß ſo einſeitig betrachten? Warum die moraliſche von der phyſiſchen abſondern? Beydes iſt ja unzertrennlich, beydes nur ein Ganzes! Betrachtet und behandelt man alſo den moraliſchen Beweis als ganz unabhängig von den übrigen, und als den einzig möglichen auf die Art, wie es von Kant geſchiehet; ſo trennt man ja den Zweig, von ſeinem Stamme, und — er verdorret; ſo zerſtückelt man ja das ſchöne Ganze, und ſchwächt alſo auch natürlicher Weiſe die volle Kraft, und den ganzen Totaleindruck des Beweiſes, auf welchen uns das Ganze führt. Kann denn der Theil uns mehr befriedigen, und mehr beweiſen, als das Ganze? Gebrauchen wir den bloß einen moraliſch guten, und nicht auch einen unendlich großen und mächtigen Gott? Woraus will man denn nun aber ſeine unendliche Größe und Macht deutlicher erkennen, und bündiger beweiſen können, als eben aus der unermeßlichen Größe der Welt, worin jene uns ſymboliſch erſcheint, und als Thatſache uns gegeben wird? Meines Erachtens kann alſo nichts natürlicher und vernünftiger ſeyn, als daß man, ſo wie die phyſiſche und moraliſche Welt nur ein einiges Ganzes iſt, auch den phyſicotheologiſchen und moraliſchen Beweis, nur als Zweige eines Stammes, oder nur als Theile eines einigen

Haupt=

Hauptbeweiſes, nemlich des Beweiſes aus dem Daſeyn des großen phyſiſch-moraliſchen Weltalls, betrachtet, und mithin ſo ſchließt: wenn Etwas da iſt, es ſey auch, was es ſey, ſo muß auch zugegeben werden, daß Etwas ſchlechthin Nothwendiges, als Bedingung ſeiner Möglichkeit, da iſt. Nun iſt aber die Welt wirklich da; alſo iſt es auch unumgängliche Bedingung ihrer Möglichkeit, daß ein abſolut nothwendiges Weſen ſey, das dieſer nothwendigen Bedingung ein Genüge thut. Zu dieſer unſerer Welt gehören nun aber nicht bloß zweckmäßig geordnete phyſiſche Naturkräfte, ſondern eben ſowohl moraliſche, d. h. Vernunft, nebſt ihrer Kraft, uns moraliſch zu gebieten und die übrigen Kräfte vernünftig-freyer Naturweſen moraliſch zu beſtimmen. Jene ſtellen uns eine Welt voll Zweckmäßigkeit und Ordnung von unermeßlicher Größe dar; dieſe aber bewirken es, daß dieſe unſere ſo beſchaffene Welt auch zugleich eine moraliſche Welt iſt, oder ein moraliſches Weltſyſtem in ſich faßt. Folglich iſt das abſolut nothwendige Weſen, das die Bedingung ihrer Möglichkeit enthält, nicht allein ein Weſen von unendlicher Größe, oder von unendlicher phyſiſcher Kraft, ſondern auch zugleich von der höchſten moraliſchen Güte, d. h. es iſt ein Gott, der die Welt nach einem Plane regiert, deſſen Verknüpfung mit den phyſiſchen Naturkräften auf moraliſche Voll-

kommenheit, und eine ihr gemäße Glückſeeligkeit abzielt. Hier möchte man alſo auch wohl ſagen: was Gott zuſammen gefügt hat, das ſoll kein Menſch ſcheiden! Daß man nun aber jeden einzelnen Theil dieſes einigen unzertrennlichen Hauptbeweiſes beſonders aushebt, und ausführlicher entwickelt; dawider habe ich Nichts! Nur bey Leibe keine gänzliche Trennung, keine Zermalmung oder Zerſtörung irgend eines ſeiner weſentlichen Grundſätze! Denn nur, wenn man alle Theile eines Ganzen nimmt; kann daraus etwas Ganzes werden!

4) Totaler Widerſpruch zwiſchen dem Syſteme der Critik der reinen Vernunft, und dem Syſteme der practiſchen Vernunft.

§. 17. Kant will zwar, wie man wohl ſieht, das Anſehn haben, als ob er das, was er in der Critik der reinen Vernunft niedergeriſſen hat, mit Hülfe des Moralgeſetzes in ſeiner Critik der practiſchen Vernunft auf eine neue und beſſere Art, wenigſtens in der Hauptſache, wieder aufgebauet habe; allein ich kann mich davon nicht überzeugen. Denn ſo wenig es möglich iſt ein Gebäude feſt und ſicher aufzubauen, wenn der Grund und Boden, wo es ſtehen ſoll, durch eine totale Zerſtörung gänzlich unſicher und gleichſam ſchwebend gemacht iſt; eben ſo wenig iſt es auch möglich, daß das Syſtem der pra-

etiſchen Vernunft feſt und ſicher für uns ſeyn kann, wenn und ſo lange die Zerſtörungen bleiben ſollen, die die Critik der reinen Vernunft gleichſam auf dem Grunde und Boden unſerer Vernunft bisher angerichtet hat. Beyde Syſteme ſtehen vielmehr mit einander in einem geraden und völligen Widerſpruche, und heben ſich einander gegenſeitig auf. Soll das Erſtere wahr ſeyn; ſo muß das Andere falſch ſeyn; und ſoll das Andere wahr ſeyn; ſo muß das Erſtere falſch ſeyn! Die Hauptlehre und gleichſam die Seele der ganzen Critik der reinen Vernunft iſt nemlich die Lehre von Raum und Zeit, als bloßen ſubjectiven Formen unſerer ſinnlichen Anſchauung, verbunden mit gewiſſen urſprünglichen Denkformen oder Categorien, nach welchen denn die ganze Natur, nebſt allen Gegenſtänden möglicher Erfahrung, ſich durchgängig richten und conformiren muß. S. §. 1. Dieſe Lehre giebt nun ganz natürlich das große Reſultat: dieſe Welt exiſtirt an ſich gar nicht; es iſt alles bloße Erſcheinung, d. h. bloße Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber Nichts. (§. 1. und 2.) Dieſe Kantiſche Erſcheinungslehre iſt nun zwar auch in die Critik der practiſchen Vernunft, und zwar beſonders in die Lehre der transſcendentalen Freyheit übergegangen, als wovon ſie einen weſentlichen Beſtandtheil ausmacht; und in ſo fern ſind allerdings beyde Syſteme nur als ein Einiges zu betrachten;

 allein

allein die eigentlichen Hauptreſultate der Critik der practiſchen Vernunft ſollen doch Freyheit, Unſterblichkeit und Exiſtenz Gottes ſeyn, nebſt dem practiſchen Hauptgeſetze: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne." S. 54. Dieſe Reſultate der practiſchen Vernunft ſind nun zwar an ſich vollkommen wahr, gut und ſchön; allein ich behaupte nur, daß zwiſchen jener Kantiſchen Erſcheinungslehre und dieſem eigentlichen Syſteme der practiſchen Vernunft ein totaler Widerſpruch Statt finde; und zwar,

1) ein totaler Widerſpruch mit den großen practiſchen Hauptreſultaten: Freyheit, Unſterblichkeit, Gott und Vorſehung. Was nun zuerſt a) die Freyheit betrift; ſo unterſcheidet Kant eine zwiefache Art von Freyheit; eine transſcendentale nemlich und eine practiſche. Mit jener mag ich gar nichts zu thun haben. Denn ſie iſt im Grunde weiter nichts, als diejenige ganz unerweisliche Beſchaffenheit unſerer menſchlichen Seele, nach welcher dieſe Sinnenwelt ſie gar nichts angehen ſoll; woraus denn aber doch auch gar noch nicht erhellet, daß und ob ſie in und an ſich ſelbſt auch wirklich frey iſt. Ueberdies haben wir oben §. 12. ſchon geſehen, daß dieſe ganze Lehre eben dadurch durch und durch voll Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten geworden iſt, weil

Kant

Kant ſeine Erſcheinungslehre ganz unnöthiger Weiſe darin einmiſchte. Hingegen von der practiſchen Freyheit ſagt unſer Kant S. 830. ſehr wahr und ſchön: „Eine Willkühr iſt bloß thieriſch, (arbitrium brutum) „die, oder wenn ſie nicht anders als durch ſinnliche Antriebe beſtimmt werden kann. Diejenige „aber, welche unabhängig von ſinnlichen Antrieben, „mithin durch Bewegurſachen, welche nur von der „Vernunft vorgeſtellt werden, beſtimmt werden „kann, heißt die freye Willkühr (arbitrium liberum,) „und alles, was mit dieſer, es ſey Grund oder Fol„ge, zuſammenhängt, wird practiſch genannt. Die „practiſche Freyheit kann durch Erfah„rung bewieſen werden. Denn nicht bloß „das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar af„ficirt, beſtimmt die menſchliche Willkühr, ſondern „wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellun„gen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nütz„lich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinn„liches Begehrungsvermögen zu überwinden; dieſe „Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung „unſeres ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. „gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft." Dies iſt nun die Freyheit, mit der ich es halte, und die ich mir nicht nehme laſſe. Allein wie kann ich nun glauben, daß ich frey bin, wenn ich zugleich auch glauben ſoll, daß alles, was in und an mir

 iſt,

iſt, in gewiſſe urſprüngliche Formen, die mir nun einmal weſentlich ankleben, paſſen und ſich ſchmiegen muß? Denn das, was ſich in gewiſſe Formen gießen laſſen muß, iſt doch gewiß nichts weniger, als wirklich frey und ungebunden. Da nun die Formen, die uns die Kantiſche Erſcheinungslehre aufdringt, unſerm denkenden Ich ohne alles ſein Zuthun ankleben, und von ihm alſo gänzlich unabhängig ſind, im Gegentheil aber unſer denkendes Ich von ihnen abhängig iſt; ſo widerſprechen ſie auch offenbar nicht allein der practiſchen Freyheit, ſondern noch mehr auch der angeblichen transſcendentalen.

b) Wie kann ich glauben, daß ich unſterblich bin, und künftig glücklicher oder ſeeliger ſeyn werde, als ich es jetzt bin, wenn ich zugleich auch glauben ſoll, daß ein Ding auch aus bloßen Verhältniſſen beſtehen könne, daß der Begriff von Subſtanz gänzlich leer ſey, und in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden könne? §. 11. Wie kann ich glauben, daß künftig eine Welt außer mir und von mir unabhängig exiſtiren und meiner darin zu hoffenden Glückſeeligkeit angemeſſener ſeyn werde; wenn ich zugleich auch glauben ſoll, daß doch jetzt eine Welt außer mir an ſich gar nicht exiſtire? Wenn jetzt keine im Raume und in der Zeit wirklich exiſtirt; woher ſoll ſie denn künftig kommen? Dies muß ja nothwen-

wendig nach der Kantiſchen Philoſophie künftig eben ſo unmöglich ſeyn, als es jetzt iſt. Denn der Grund, warum Kant läugnet, daß die Welt außer uns an ſich wirklich exiſtire, liegt ja bloß darin, weil er Raum und Zeit zu bloßen ſubjectiven Formen unſe- rer ſinnlichen Anſchauung macht. Iſt nun dieſe ſei- ne Lehre richtig; ſo iſt es freylich unmöglich, daß außer uns eine Welt wirklich exiſtiren kann. Kann ſie nun aber eben aus dem Grunde nicht wirklich exi- ſtiren, weil Raum und Zeit bloß in unſern Sinnen, außer uns aber nichts iſt und gar nicht Statt findet; wie ſollte es denn möglich ſeyn, daß künftig eine Welt außer uns wirklich exiſtiren könnte? Gleich- wohl nimmt doch dies Kant in ſeinem neuen Be- weiſe vom Daſeyn Gottes und einem künftigen Leben ausdrücklich an; alſo widerſpricht er offenbar auch in dieſer Hinſicht gerade zu ſich ſelbſt in ſeinen eige- nen Grundſätzen. Denn wenn von einer äußern Glückſeeligkeit die Rede iſt, die künftig noch zu hof- fen ſeyn ſoll; ſo muß doch auch nothwendig von ei- ner Welt die Rede ſeyn, die außer uns im Raume und Zeit exiſtirt; nur mit dem Unterſchied, daß ſie künftig beſſer und vollkommener ſeyn wird. Nun iſt ja eine Welt, die außer uns im Raume und Zeit exiſtirt, nach Kantiſchen Grundſätzen eine bloße Er- ſcheinung. Wie kann ich alſo glauben, daß einſt eine vollkommene Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und

äußerer Glückſeeligkeit zu Stande kommen werde, (denn zwiſchen Sittlichkeit und innerer Glückſeeligkeit findet ſie eigentlich auch ſchon jetzt Statt,) wenn ich zugleich auch glauben ſoll, daß die ganze äußere Glückſeeligkeit ebenfalls weiter nichts, als eine bloße Erſcheinung iſt? Iſt ſie das jetzt, (und nach der Kantiſchen Erſcheinungslehre iſt ſie doch offenbar nur dies und weiter nichts,) wie iſt es denn möglich, daß ſie künftig etwas anders ſeyn könnte? Erſcheinung iſt ja doch immer nur Erſcheinung! Sie kann alſo auch künftig keinen reellern und größern innern Gehalt haben, als ſie jetzt hat! Ueberdies behauptet ja Kant ausdrücklich: es ſey ein Widerſpruch, zu ſagen: Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen. Alſo muß es ja nothwendig auch ein Widerſpruch ſeyn, ihn für den Schöpfer einer künftigen größern Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und äußerer Glückſeeligkeit zu halten! Ja wenn wir anders fortdauern; ſo muß ſogar nach der Kantiſchen Philoſophie, als welche nemlich das Princip der Glückſeeligkeit von den Principen der Moralität gänzlich ausgeſchloſſen wiſſen will, unſere äußere Glückſeeligkeit ewig ſo unvollkommen und mangelhaft bleiben als ſie jetzt iſt. Denn Kant ſagt ausdrücklich: (Crit. d. pr. V. S. 279.) „das Geſetz der Sitten muß unvermengt von Abſichten auf Wohlbefinden und „Glückſeeligkeit, als Triebfeder ans Herz gelegt wer-

„den; darum, weil die Tugend im Leiden ſich am „herrlichſten zeigt.“ — Iſt nun dieſer Kantiſche Grundſatz richtig; ſo muß ich daraus nothwendig ſchließen: die Tugend muß immer ſich auf das herrlichſte zeigen; dies gebietet das Moralgeſetz; alſo gebietet es auch, daß wir ewig leiden, und in Anſehung unſerer äußern Lage ewig unglücklich ſeyn müſſen. —

c) Wie kann ich glauben, daß ein Gott iſt, der die Welt regiert, und von dem es ſich hoffen läßt, daß er die vollkommene Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeeligkeit, woran es jetzt noch fehlt, künftig noch veranſtalten und zu Stande bringen werde, wenn ich zugleich auch glauben ſoll, daß eine außer mir in Raum und Zeit befindliche Welt an ſich gar nicht exiſtire, ſondern daß bloß mein Verſtand vermittelſt ſeiner Categorien der Urheber und Geſetzgeber der bloß in meiner Vorſtellung exiſtirenden Welt ſey? (§. 1. und 2.) Beydes zugleich kann doch wohl unmöglich wahr ſeyn. Giebt es alſo keine Welt, die außer mir und unabhängig von meiner Vorſtellung wirklich exiſtirt; ſo iſt auch die Exiſtenz eines Gottes, der außer meiner Vorſtellung wirklich exiſtirte, völlig überflüßig und kann mit nichts bewieſen werden. Denn wozu iſt alsdenn ein Gott noch nöthig? Ich ſelbſt bin ja alsdenn Schöpfer und Regent der Welt! Ich ſelbſt baue mir ja die

Welt bloß in meiner Vorſtellung; ich ſelbſt ſchaffe und bilde, ordne und regiere, wie es meinem Verſtande und meiner productiven Einbildungskraft beliebt. (§. 2.) Wollte man nun aber etwa ſagen: ja, wenn es auch ein Widerſpruch iſt, von Gott zu ſagen: er ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen; ſo iſt Er doch nöthig als Schöpfer der Subſtanzen; ein Satz, der wie Kant ſelbſt ſagt: (Crit. d. pr. V. S. 180.) niemals aufgegeben werden darf; ſo bekenne ich zwar von ganzem Herzen, daß dieſer letztere Satz nach meiner Ueberzeugung vollkommen wahr und unzweifelhaft gewiß iſt; allein nach der Critik der reinen Vernunft kann auch dies nicht einmal Statt finden. Denn ſie erklärt ja ausdrücklich, S. 616. es bleibe uns unbenommen, auch jedes eingeſchränkte Weſen als unbedingt nothwendig gelten zu laſſen. Ja, ſie geht noch weiter, und behauptet: ſelbſt die Begriffe, von Subſtanz, u. ſ. w. wären gänzlich leer, und verlöhren alle Bedeutung, wenn man ſich damit über das Feld der Sinne hinauswage; (cf. §. 16.) behauptet ausdrücklich, daß auch ſelbſt eine ſogenannte intelligibele Welt in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden, ſondern nur als Begrenzung unſerer Sinnlichkeit, und unſeres ſinnlichen Erkenntnißvermögens gelten könne. Hat und behält nun alſo die Critik der reinen Vernunft hierin Recht; ſo wird offenbar die Noth-

wen-

wendigkeit oder Glaubwürdigkeit des Daſeyns Gottes, und folglich das Syſtem der practiſchen Vernunft gänzlich dadurch aufgehoben. Soll nun aber dieſes wahr ſeyn und feſtſtehen; ſo müſſen jene Grundſätze und Reſultate der Critik der reinen Vernunft nothwendig falſch ſeyn; und zwar kann jenes Erſtere nicht anders feſtſtehn, als wenn es im voraus ſchon ausgemacht iſt, daß die Letztere falſch ſind. Denn die theoretiſche Vernunft hat eben ſowohl ein dringendes Bedürfniß, das Daſeyn eines Gottes anzunehmen, als die practiſche. Woraus will man denn nun beweiſen können, daß das Bedürfniß der Letztern nothwendig gültiger ſeyn müſſe, als das Bedürfniß der Erſtern? Vielmehr iſt es ein ſehr richtiger Schluß: wenn die dringenden Bedürfniſſe der theoretiſchen Vernunft ungültig ſind, und für das Daſeyn Gottes nichts beweiſen; ſo ſind die Bedürfniſſe der practiſchen Vernunft ebenfalls ungültig, und beweiſen eben ſo wenig, und zwar um ſo weniger, weil die Moralität an ſich ſelbſt von dem Daſeyn eines Gottes, wie Kant ſelbſt ausdrücklich lehrt, ganz unabhängig iſt, und immer eben daſſelbe iſt und bleibt, wenn auch ein höchſtes Weſen gar nicht exiſtirt; die Glückſeeligkeit aber, die ſie als ihr gebührend poſtulirt, das Daſeyn eines Gottes, als eine dabey nothwendige Vorausſetzung, nur alsdenn beweiſen kann, wenn das Daſeyn einer Welt über-

haupt,

haupt, der dieſe Glückſeeligkeit als eine für das moraliſche Weſen genießbare, und mit der Sittlichkeit zuſammenſtimmende Qualität inhärirt, als entſcheidender Beweis für das Daſeyn eines Gottes ſchon vorhergeht, und dafür anerkannt worden iſt. Iſt nun aber die ganze Welt eine bloße Erſcheinung, und iſt mithin zur Erklärung ihres Daſeyns das Daſeyn eines Gottes nicht nothwendig; ſo iſt es offenbar auch eben ſo wenig, und noch vielweniger nothwendig, um eine größere äußere Glückſeeligkeit hoffen zu können, von welcher es ſich von ſelbſt verſteht, daß ſie, wenn ſie noch zu hoffen ſeyn ſoll, nur in Hinſicht auf eine künftige vollkommenere Einrichtung eben derſelben äußern Welt zu hoffen ſeyn kann, in welcher ſie als jetzt noch fehlend vorgeſtellt werden kann. Die Vernunftnothwendigkeit, einen moraliſchen Plan der Welt zu glauben, und die Unmöglichkeit dies zu können, ohne einen Gott vorauszuſetzen, findet alſo nur alsdenn erſt Statt, leuchtet nur alsdenn erſt ein, und kann nur alsdenn erſt mit Fug und Recht behauptet werden, wenn die Welt nicht, wie Kant will, eine bloße Erſcheinung iſt, ſondern eine an ſich gegründete, und von uns unabhängige Exiſtenz hat.

2) Beſonders aber zeigt ſich nun ein totaler Widerſpruch zwiſchen der Kantiſchen Erſcheinungslehre und dem großen practiſchen Grundſatze der

Ver-

nunft: Handele ſo, daß die Maxime deines Willens auch zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne. Denn wie kann ich glauben, daß ich an dieſes Geſetz mich binden müſſe, oder auf das Allgemeine, d. h. auf meinen Nebenmenſchen irgend eine Rückſicht zu nehmen, oder gegen ihn irgend eine Pflicht zu beobachten habe; wenn ich zugleich auch glauben muß, daß dieſer mein Nebenmenſch bloß in meiner Vorſtellung, und außer meiner Vorſtellung gar nicht exiſtirt. Denn wenn er außer mir wirklich exiſtirte; ſo wäre ja zwiſchen mir und ihm ein Raum! Es iſt ja aber eine Hauptlehre der Kantiſchen Philoſophie, daß Raum und Zeit bloß in unſern Sinnen iſt. Da es alſo außer mir keinen Raum giebt; wie wäre es denn möglich, daß irgend ein Menſch außer mir wirklich exiſtiren könnte? — Ja, wenn die Kantiſche Erſcheinungslehre ihre Richtigkeit hat; ſo ſehe ich nicht ab, warum ich mir nicht einmal einen ähnlichen Spaß, wie Kayſer Nero, machen ſollte, wenn ich dazu Luſt bekäme! Denn was die Erſcheinung betrift, die ich meinen Wohnort nenne; ſo exiſtirt ſie ja nach Kant, (Crit. d. r. V. S. 236.) bloß in meiner Vorſtellung; folglich müſſen nothwendig auch alle meine Miteinwohner bloß in meiner Vorſtellung exiſtiren. Gegen eine Sache aber, die bloß in meiner Vorſtellung exiſtirt, kann ich doch unmöglich irgend eine

Pflicht zu beobachten haben; ſondern ganz unſtreitig bin ich vielmehr berechtiget, damit zu ſchalten und zu walten, wie es mir beliebt. Was nun aber das Subſtratum, oder das Ding an ſich betrift, das dieſer Erſcheinung vielleicht zum Grunde liegen mag; ſo iſt es ja nach Kant (S. §. 1.) nicht allein völlig unbekannt, was es iſt, ſondern es iſt auch ſogar gänzlich ungewiß, ob es gar einmal wirklich exiſtirt. Gegen ein Ding aber, daß nicht allein völlig unbekannt, ſondern von dem es ſogar gänzlich ungewiß iſt, ob es wirklich exiſtirt; gegen ein ſolches Ding, daß alſo gar kein Object für mich iſt, kann ich doch eben ſo wenig irgend eine Pflicht zu beobachten haben. Ueberdies würde ja auch die Erſcheinung des Anzündens und Abbrennens das Ding an ſich, wenn auch eins vorhanden wäre, gar nichts angehn. Es kann und darf alſo dabey auch gar nicht in Betrachtung kommen. Kurz, da ich das ganze Luſtfeuer bloß in meiner Vorſtellung anzünden würde, indem es doch nirgends als im Raume und in der Zeit angezündet werden könnte; ſo hat es nach der Kantiſchen Philoſophie auch im geringſten kein Bedenken, es wirklich anzuzünden, ſo bald ich etwa fände, daß ich mir ein Vergnügen damit machen könnte? Wenn man alſo Kants Moral-Syſtem bloß an und für ſich ſelbſt betrachtet, wiewohl freylich auch ſelbſt dieſes nicht einmal von manchen Wider-

derſprüchen frey iſt; inſonderheit aber, wenn man vornemlich nur bey jenem oberſten Grundgeſetze ſtehen bleibt, und bloß hiernach denkt und handelt, ohne auf die erſten Principien ſeines Syſtems in der Critik der reinen Vernunft dabey Rückſicht zu nehmen; ſo hat es freylich keine Noth! Geht man aber von den erſten Principien ſeines Syſtems aus, die beſonders in der Critik der reinen Vernunft enthalten ſind; und will dann conſequent darnach denken und handeln; ſo iſt es äußerſt gefährlich, darnach zu denken und zu handeln. —

Noch einige Folgen aus der Kantiſchen Philoſophie.

§. 18. Kant ſtellt S. 819. den ſehr wahren und brauchbaren Grundſatz auf: „wenn auch nur eine einzige falſche Folge aus einem Satze gezogen werden kann; ſo iſt dieſer Satz ſelbſt falſch.“ — Es wird ſich alſo der Mühe lohnen, noch ein wenig zu ſehen, was für Folgen aus ſeiner Philoſophie, und beſonders aus ſeiner Erſcheinungslehre fließen. Damit nun aber niemand ſagen möge, als wären ſie nur aus Misverſtändniſſen abgeleitet; ſo muß ich bitten, die verſchiedentlich, und beſonders §. 1. angeführten hieher gehörigen Hauptſtellen nochmals nachzuleſen, oder doch wenigſtens ihren weſentlichen Inhalt immer ſorgfältig hierbey vor Augen zu haben.

Denn

Denn offenbar ſind ſie an ſich ſelbſt ſo klar und deutlich, daß der wahre Sinn derſelben durchaus keinen Mißverſtändniſſen ausgeſetzt ſeyn kann. Sollte aber dennoch Jemand ſagen wollen: Kant ſey nur mißverſtanden worden, eine Sprache, die ſeit einiger Zeit ſehr gewöhnlich geworden iſt; ſo muß ich dagegen ſagen: Freund! du haſt entweder die Critik der reinen Vernunft gar noch nicht recht im Zuſammenhange geleſen und ſtudirt; oder du redeſt wider den klaren Augenſchein! Kanſt du aber gleichwohl, wider alles Vermuthen, das Unmögliche möglich machen, und nicht allein genau beſtimmen, und anzeigen, worin die angeblichen Mißverſtändniſſe liegen, und wie denn Kant in den angezeigten Stellen beßer und richtiger verſtanden werden könne und müße, ſondern auch mit Gründen überzeugend beweiſen, daß der Sinn, worin ich die Stellen nehme, wirklich auf bloßen Mißverſtändniſſen beruhe, oder daß und wie ich falſch daraus geſchloſſen habe; kanſt du, ſage ich, das ganz beſtimmt und deutlich angeben, und gründlich beweiſen; ſo werde ich dich mit Vergnügen hören & magnus mihi eris Apollo! Man erwäge alſo:

1) iſt es wahr, daß alle äußere Gegenſtände, wie doch Kant ausdrücklich lehrt, bloße Erſcheinungen, d. h. bloße Vorſtellungen, an ſich ſelſt aber Nichts ſind; wozu lehren und ſtudiren wir denn noch Naturlehre? Denn die ganze

Natur,

Natur, als der Inbegriff aller Erſcheinungen, exiſtirt ja bloß in meiner Vorſtellung, außer mir aber und an ſich ſelbſt iſt ſie Nichts. Ich mag mir alſo die Natur vorſtellen, wie ich will; ſo irre ich mich niemals. Denn ſie iſt nichts anderes, als was ich mir vorſtelle; ſie iſt der Inbegriff meiner Vorſtellungen, und alſo jedesmal gerade das, was ich mir vorſtelle. Ich mag ſie mir alſo vorſtellen, wie ich will; ſo irre ich mich niemals. Gleichwohl aber irre ich mich doch beſtändig. Denn meine Vorſtellungen haben außer mir niemals ein Object, das wirklich exiſtirte, und mit dem ſie übereinſtimmten. Ich ſtelle mir eine Natur vor, die außer mir vorhanden iſt; aber ich irre mich, es giebt keine! Iſt es alſo nicht Thorheit, noch von Berichtigungen oder neuen Entdeckungen in der Naturlehre ſprechen zu wollen?

2) Iſt die Kantiſche Philoſophie wahr; wozu lehren und ſtudiren wir denn noch Geſchichte? Es giebt ja keine! Denn wenn es außer uns keine Zeit giebt; wie kann es denn Geſchichte geben? Bin ich; ſo bin ich, was ich bin, alles auf einmal und werde niemals werden, was ich noch nicht bin. Nichts iſt weder vor mir, noch nach mir. Ich bin nie gebohren, nie ein Kind geweſen, nie ein Mann geworden, und eine Zukunft, die in einen ganz neuen Zuſtand mich verſetzen könnte, giebt es gar nicht.

Denn das wäre ja offenbar ein wahre wirkliche Zeitfolge. — Ich habe weder Vater noch Mutter, weder Vorfahren noch Nachkommen. Denn jene müßten ja älter, und dieſe jünger ſeyn, als ich, und das wäre ja denn abermals eine wirkliche Zeitfolge. Ja, ein menſchliches Geſchlecht, das nach einander hier auf Erden gelebt hätte, und eine Reihe von Begebenheiten, die nach und nach mit demſelben ſich wirklich zugetragen hätten, iſt ganz undenkbar. Menſchen und menſchliche oder bürgerliche Geſellſchaften, Reiche und Staatsverfaſſungen, Künſte und Wiſſenſchaften haben niemals angefangen zu ſeyn, und ſind auch niemals zu immer größerer Vollkommenheit fortgegangen. Denn das wäre ja abermals eine wahre wirkliche Zeitfolge. Dieſe ſoll ja nun aber, als etwas außer uns, nach der Kantiſchen Philoſophie durchaus unmöglich ſeyn. Iſt es alſo nicht Thorheit, noch lange von Geſchichte, d. h. von einer Reihe wirklicher Begebenheiten, von verfloſſenen Jahrhunderten, von einer Urwelt oder Vorwelt, oder von großen Männern, die ehemals gelebt hätten, jetzt nun aber nicht mehr lebten, z. E. von einem Socrates, oder von einem Carl dem Großen, oder von einem Friedrich, dem Einzigen, oder von Zukunft, Nachwelt und Nachruhm, ſich etwas träumen zu laſſen, oder andern vorzuſchwatzen? Die Lehrer der Geſchichte können nun alſo

künf-

künftig erzählen, was ſie Luſt haben, oder was ihnen einfällt, wenn ſie nur die Syntheſis des Mannigfaltigen gehörig beobachten, oder alles gehörig in eine Art von Syſtem bringen. Denn es läuft am Ende alles auf Eins hinaus! Es iſt ja alles bloße Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber Nichts! — Dies gilt alſo inſonderheit auch von der ganzen bibliſchen und evangeliſchen Geſchichte. Sie iſt bloße, ſubjective Vorſtellung; an ſich ſelbſt aber Nichts!

3) Iſt die Kantiſche Philoſophie wahr, und hat es beſonders mit der Lehre von der bloßen Idealität des Raums und der Zeit ſeine ausgemachte Richtigkeit; wozu lehren und ſtudiren wir denn noch Geographie? Denn wenn es außer uns keinen Raum giebt; wenn dieſer wirklich bloß idealiſch, bloß in unſern Sinnen iſt; wie kann es denn eine Erde und eine Erdbeſchreibung geben? Wie? Auſſer uns alſo wäre kein Raum? — Hm! Das begreife ich doch nicht! Gotha liegt doch nicht da, wo Magdeburg, Berlin nicht da, wo Halle, Königsberg nicht da, wo Berlin, Petersburg nicht da, wo Königsberg liegt, u. ſ. w. Alle dieſe Städte liegen doch von einander, in einer mehr oder weniger weiten Entfernung; und das ſollte doch kein Raum ſeyn? Alle dieſe Städte ſollten alſo nicht außereinander; ſondern ineinander oder übereinan-

der her, bloß in meinen Sinnen liegen, und alſo im Grunde nichts ſeyn? Richtig! Denn der ganze unendliche Raum iſt ja bloß idealiſch, bloß eine Form unſerer ſinnlichen Anſchauung, jene Städte hingegen ſind ja bloße einzelne Vorſtellungen oder ſinnliche Anſchauungen; bloße Vorſtellungen aber kann man ja unſtreitig, vermöge der Spontaneität des Verſtandes, ordnen und zuſammen ſetzen, wie man will und kann, ſie in den verſchiedenen ſubjectiven Fächern des innern oder äußern Sinnes, hinſtellen, wohin man will. Wie? Alſo kann ich auch zu gleicher Zeit in Gotha und in Magdeburg, in Wien und Berlin, in Petersburg und Liſſabon, in Rom und in Stockholm ſeyn? Auch das! Denn es giebt ja außer uns keinen Raum; alle jene Oerter nehmen alſo auch keinen ein, und haben von einander keine räumliche Entfernung! Aber, ich möchte doch ſo gerne, indem ich jetzt in Gotha bin, auch zugleich in Magdeburg ſeyn, und meine dortigen Freunde nach wie vor ſehen und ſprechen können! Warum kann ich denn nun aber das doch ſchlechterdings nicht, ich mags auch anfangen wie ich will? — Du träumeſt, liebe Seele, und du weißt ja wohl, man kann nicht immer träumen, was man will! O! im Traume bin ich ja öfters da; warum denn alſo nicht auch wachend? Läge die Trennung bloß in meiner Vorſtellung; ſo müßte ich ſie ja doch heben können. Denn

Kant

Kant geſteht ja doch, daß unſer Verſtand Spontaneität hat! Ein Anderes wäre es, wenn die Sache eine Vorſtellung beträfe, die ſchon gänzlich aus meinem Gemüthe ſich verloren hätte, und auf welche ich durchaus nun nicht wieder mich beſinnen könnte. Aber ich kann mich ja recht gut darauf beſinnen! Die Vorſtellung iſt mir gegenwärtig; Magdeburg ſelbſt aber iſt und bleibt mir fern! Gleichwohl iſt doch mein Verſtand vermittelſt ſeiner Categorien oder Denkformen, wie Kant verſichert, Urheber der Erfahrung und aller der Gegenſtände, die darin angetroffen werden. Sonſt wurde nun unter andern auch Magdeburg darin angetroffen! Warum wird es denn aber jetzt nun nicht mehr darin angetroffen? Warum leiſtet mir denn mein Verſtand vermittelſt ſeiner Categorien jetzt nicht mehr die Dienſte, die er mir doch ſonſt geleiſtet hat? Müſſen denn alſo Magdeburg und meine Vorſtellung von Magdeburg nicht nothwendig zwey von einander ſehr verſchiedene Dinge ſeyn? Gleichwohl läugnet doch dies Kant! Denn er behauptet ja ausdrücklich: „alle äußere Objecte, nebſt ihren Verhältniſſen können als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern bloß in uns exiſtiren.“ (S. 59.) „wir haben es überall in der Sinnenwelt ſelbſt bis zur tiefſten Erforſchung mit nichts, als mit Erſcheinungen zu thun;

Erſcheinungen aber enthalten Nichts, was irgend eine Sache an ſich ſelbſt angienge, ſie ſind nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloße Modificationen, oder Grundlagen unſerer ſinnlichen Anſchauung, kurz bloße Vorſtellungen. (S. 63.) Das transſcendentale Object aber, das ihnen vielleicht zum Grunde liegen mag, bleibt uns gänzlich unbekannt, es iſt alſo eigentlich für uns gar kein Object, und kann in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden.“ (§. 1 - 11. u. a. a. O. m.) Wenn alſo Magdeburg für mich von jeher weiter nichts, als eine bloße Erſcheinung, d. h. eine bloße Vorſtellung war; warum iſt ſie mir denn jetzt nun nicht mehr das, was ſie mir doch ſonſt war? Oder bin ich denn etwa jetzt vom Verſtande und von Sinnen gekommen? Du träumeſt, liebe Seele! Wie? Du wähnſt ehedem ein Magdeburg geſehen zu haben, das du jetzt nun nicht mehr ſiehſt? Du wähnſt, ehedem Brüder und Freunde geſprochen zu haben, die du jetzt nun nicht mehr ſiehſt und ſprichſt? Du irreſt liebe Seele! Denn das wäre ja offenbar eine wirkliche Zeitfolge, d. h. nicht bloß, wie es Kant erklärt, eine fortdauernde Form deiner innern ſubjectiven Anſchauung; ſondern offenbar eine wahre, außer dir vorgegangene, wirkliche Zeitfolge in dem

Daſeyn der Dinge, und in ihren Verhältniſſen gegen dich; eine wirkliche Reihe und Folge deſſen, was ehedem in deiner Erfahrung angetroffen wurde; jetzt nun aber nicht mehr darin angetroffen wird. Allein eine ſolche wirkliche Zeitfolge, die in den Dingen außer dir, und in deinen äußern Umſtänden vorgienge, ſoll ja durchaus unmöglich ſeyn. Denn auch die Zeit iſt ja bloß idealiſch; eine bloße ſubjective Form deines innern Sinnes, an ſich ſelbſt aber Nichts! Das mußt du glauben, wenn du es gleich nicht zu begreifen vermagſt. Beruhige dich alſo; es iſt ja alles bloße Vorſtellung; auch der Wechſel deiner Vorſtellungen iſt wieder nichts anders, als bloße Vorſtellung; an ſich aber Nichts! Es iſt alles nur Eins; und Eins iſt Alles, (Crit. d. pr. V. S. 177.) alles aber, der ganze Inbegriff aller Erſcheinungen, wenn du deine ſubjective Beſchaffenheit wegnimmſt, im Grunde Nichts! (Crit. d. r. V. S. 62.) Das Gott erbarm! — Alles Nichts? Gotha und Magdeburg, Wien und Berlin, Petersburg und Liſſabon, Rom und Stockholm, nebſt den Räumen die ſie einnehmen, und den Entfernungen, die ſie trennen, alles, alles, ſelbſt Himmel und Erde, bloße Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber Nichts? — Welch eine Täuſchung! Welch ein ſonderbares Gaukelſpiel unſeres Verſtandes und unſerer Sinne! In Wahrheit lieben Freunde, wenn ich erſt ſoviel Glaubens-

kraft erlangt habe, mich davon überzeugen zu können; ſo werde ich gewiß auch ſtark genug ſeyn, alles nach der Reihe wegzuglauben, es mag mir auch vorkommen, was da will! — Wie? Alſo auch zwiſchen Himmel und Erde iſt kein Raum? Nein! — Denn Kant ſagt ja ausdrücklich, S. 63. „die Regentropfen ſind bloße Erſcheinungen, und ihre runde Geſtalt, ja ſelbſt der Raum, in welchem ſie fallen, ſind nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloße Modificationen unſerer ſinnlichen Anſchauung. Da haben wirs ja! Es giebt alſo kein wirkliches, von uns unabhängiges Außereinanderſeyn der Dinge! — Wie? Wenn alſo die Sonne ſcheint; ſo ſcheint ſie bloß in unſern Sinnen; und wenn es regnet; ſo regnet es bloß in unſerm Kopfe? Das ſind doch wirklich Wunder über Wunder! Wie mags denn aber zugehn, daß gleichwohl Regen und Sonnenſchein unſerm Kopfe, oder unſerer Vorſtellung nicht immer zu Gebote ſteht, da wir doch zuweilen das Eine oder das Andere ſo ſehnlich wünſchen, und ſo nöthig gebrauchen? Dies müßte doch aber wohl bey der Spontaneität unſeres Verſtandes, die ihm doch Kant ausdrücklich zugeſteht, ganz nothwendig und unausbleiblich der Erfolg ſeyn, wenn die Regentropfen nicht wirklich ganz unabhängig von unſerer Vorſtellung, in einem Raume außer uns fielen, und wenn die Sonne nicht

wirk-

wirklich nach den Berechnungen der Aſtronomen in einer, 20 Millionen halbe Erddiameter im Durchſchnitt austragenden Entfernung, ganz unabhängig von unſerer Vorſtellung, vorhanden wäre! Wäre das nicht ſo; ſo könnten wir ja nun unſere bisherige Kirchengebete um Regen und Sonnenſchein mit Fug und Recht gänzlich weglaſſen, und dürften nur bloß an unſern eigenen, zuweilen etwas eigenſinnigen Verſtand appelliren! Was doch aber denn unſer Verſtand mit ſeinen Categorien für ein ganz erſchrecklicher Hexenmeiſter ſeyn müßte! —

4) Iſt die Kantiſche Philoſophie wahr; iſt der Raum wirklich bloß idealiſch; iſt er kein wirkliches, von uns unabhängiges Außereinanderſeyn der Dinge an ſich ſelbſt, keine, von uns unabhängige Modification ihres wirklichen Seyns, ſondern bloß eine ſubjective Modification unſerer ſinnlichen Anſchauung; wozu lehren und ſtudiren wir denn noch Aſtronomie? Sonne, Mond und Sterne ſind ja bloße Erſcheinungen; ſie exiſtiren alſo bloß in unſern Sinnen, bloß in unſerer Vorſtellung; an ſich ſelbſt aber ſind ſie Nichts! Wozu zerbrechen denn noch alſo große Aſtronomen ſich die Köpfe, um die Größe der Himmelskörper zu beſtimmen, ihre Entfernungen von der Erde zu meſſen, und ihre Laufbahnen zu berechnen? Iſt denn das wohl noch der Mühe

werth; iſt es nicht vielmehr ein wirklich lächerliches Unternehmen, wenn körperlicher Umfang, wenn räumliche Entfernung, wenn periodiſcher Umlauf, und am Ende jeder Himmelskörper ſelbſt, bloße Erſcheinung, bloße ſubjective Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber Nichts iſt? Iſt es nicht lächerlich, den körperlichen Inhalt bloßer ſubjectiver Vorſtellungen, die räumliche Entfernung der einen von der andern, nebſt ihren Laufbahnen, meſſen und berechnen zu wollen? Exiſtirt das Weltgebäude bloß in unſerer Vorſtellung, und dies behauptet ja Kant doch ganz ausdrücklich, (cf. §. 1.) ſo iſt es ja offenbar vollkommen gleichgültig, wie wir es uns vorſtellen. Denn wir mögen es uns vorſtellen, wie wir wollen; ſo können wir doch niemals ſagen, daß wir es uns unrichtig vorſtellen; und zwar darum nicht, weil unſere Vorſtellung des Weltgebäudes von dem Weltgebäude an ſich ſelbſt dann doch niemals unterſchieden iſt. Beydes iſt vielmehr Eins; beydes immer ganz identiſch. Denn nach Kants eigener Erklärung iſt ja ein Object weiter nichts, als dasjenige, in deſſen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung vereiniget iſt. (Crit. d. r. V. S. 137.) Es iſt eine bloße Syntheſis des Mannigfaltigen in unſern Vorſtellungen. Dieſe Verbindung des Mannigfaltigen liegt aber nicht in den Gegenſtänden, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt, und in

den Verſtand dadurch aufgenommen werden; ſondern iſt allein eine Verrichtung des Verſtandes, u. ſ. w. (S. 135.) Aber auch dieſes Mannigfaltige, das der Verſtand mit einander verbindet, iſt nicht etwa ſo Etwas, was wirklich außer uns vorhanden wäre; ſondern Raum und Zeit, dieſe ſubjective Formen unſerer ſinnlichen Anſchauung, enthalten dieſes Mannigfaltige ſchon a priori, (S. 102. 177. ꝛc.) Kurz ein Object iſt nichts an ſich ſelbſt; ſondern unſer Verſtand bildet es erſt, indem er das Mannigfaltige, das unſere ſubjective Anſchauungsformen a priori ſchon enthalten, in einen Inbegriff zuſammenfaßt. (cf. S. 242.) Ein Object iſt alſo weiter nichts, als ein Inbegriff von Vorſtellungen; und mithin von unſern Vorſtellungen an ſich ſelbſt gar nicht unterſchieden. — Auch der größte Aſtronom kann alſo das Weltgebäude ſich nicht richtiger vorſtellen, als der einfältigſte Bauer oder Tagelöhner. Denn wenn der eine ſich vorſtellt: die Erde bewegt ſich um die Sonne; der Andere hingegen: die Sonne bewegt ſich um die Erde; ſo haben beyde zu ihren gegenſeitigen Vorſtellungen ein gleiches Recht. Denn es iſt ſchlechterdings nichts vorhanden, womit ihre Vorſtellungen weder übereinſtimmen, noch in Widerſpruch ſtehen könnten. Was für ein Verdienſt bleibt denn alſo dem großen und unſterblichen Copernicus übrig, wenn er ſich die Mühe gab, uns eine

beſſere

beſſere Weltordnung zu lehren, wenn doch gleich⸗ wohl auch dieſe Weltordnung, ſo wie jede andere, eine bloße ſubjective Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber Nichts iſt? O! Aſtronomie, großes, herzerheben⸗ des, majeſtätiſches Studium, wie tief ſinkſt du doch herab! Herab bis zu einem elenden, leeren, nichts bedeutenden Gedankenſpiele! — Sonſt pflegte man zu ſagen: wenn du das läugnen kannſt; ſo kannſt du auch wohl läugnen, daß die Sonne am Himmel ſteht! Und ſiehe da, nun iſt es wirklich ſo weit mit uns gekommen, daß wir, bey vorausgeſetzter Rich⸗ tigkeit obiger Prämiſſen, es nothwendig läugnen müſſen! Wer hätte das denken ſollen! — Da ich hier eben von dem beſternten Himmel ſpreche; ſo muß ich doch bey dieſer Gelegenheit noch einen ſehr auf⸗ fallenden Widerſpruch bemerklich machen, den ich in dem Kantiſchen Syſteme gefunden habe. Kant ſagt nemlich in ſeiner Critik der practiſchen Vernunft. S. 288. „Zwey Dinge erfüllen das Gemüth mit „immer neuer und zunehmender Bewunderung und „Ehrfurcht, je öfter und anhaltender ſich das Nach⸗ „denken damit beſchäftigt: der beſternte Him⸗ „mel über mir, und das moraliſche Geſetz „in mir. Beyde darf ich nicht, als in Dunkelheit „verhüllt, oder im Ueberſchwenglichen, außer meinen „Geſichtskreiſe ſuchen und blos vermuthen; ich ſehe „ſie vor mir, und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem

„Be⸗

„Bewußtſeyn meiner Exiſtenz. Das Erſte fängt „von dem Platze an, den ich in der äußern Sin„nenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, „darin ich ſtehe, ins Unabſehlich-Große mit „Welten über Welten, und Syſtemen von „Syſtemen, überdem noch in grenzenloſe Zei„ten ihrer periodiſchen Bewegung, deren Anfang „und Fortdauer. Das Zweyte fängt von meinem „unſichtbaren Selbſt, meiner Perſönlichkeit, an, „und ſtellt mich in einer Welt (der moraliſchen nem„lich) dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur „dem Verſtande ſpürbar iſt, und mit welcher, da„durch aber auch zugleich mit allen jenen ſichtbaren „Welten, ich mich, nicht wie dort, in bloß zufäl„liger, ſondern allgemeiner und nothwendiger Ver„knüpfung erkenne. Der erſtere Anblick jener „zahlloſen Weltenmenge vernichtet gleichſam „meine Wichtigkeit, als eines thieriſchen Geſchöpfs, „das die Materie, woraus es ward, dem Plane„ten, einem bloßen Punkt im Weltall, „wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze „Zeit, man weiß nicht wie, mit Lebenskraft verſe„hen geweſen.“ (Man vergleiche doch hiermit auch einmal jenen Kantiſchen Ausſpruch, daß es ein Widerſpruch ſey, von Gott zu ſagen: er ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen; und verſuche dann, ſich die Frage zu beantworten, wo doch dieſes thie-

riſche Geſchöpf (Geſchöpf!) wohl hergekommen ſeyn mag?) „Die Zweyte erhebt dagegen meinen Werth, „als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Per„ſönlichkeit, in welcher das moraliſche Geſetz mir „ein von der Thierheit, und ſelbſt von der ganzen „Sinnenwelt, unabhängiges Leben offenbart, we„nigſtens ſo viel ſich aus der zweckmäßigſten Be„ſtimmung meines Daſeyns durch dieſes Geſetz, wel„che nicht auf Bedingungen und Grenzen dieſes Le„bens eingeſchränkt iſt, ſondern ins Unendliche geht, „abnehmen läßt.“ — Dies iſt nun allerdings vollkommen wahr, ſehr ſchön geſagt, und ganz vortreflich; aber leider, wenn es nur nicht durch die anderweitigen weſentlichen Grundſätze ſeines eigenen Syſtems gänzlich wieder umgeſtoßen und in Nichts verwandelt würde. Denn dagegen behauptet er doch in unzähligen Stellen deutlich und ausdrücklich: die ganze Welt; folglich auch der Sternenhimmel, ſey durch und durch eine bloße Erſcheinung; ſie exiſtire gar nicht an ſich ſelbſt, ſondern bloß in unſerer Vorſtellung; weil Raum und Zeit, und folglich auch alles, was im Raume und in der Zeit von uns angeſchauet werde, bloß in unſern Sinnen, an ſich ſelbſt aber, und außer uns Nichts ſey. Dies ſind bey ihm deutlich daſtehende, ſehr ſtark behauptete, und ganz unbedingte Sätze. Wie iſt es denn nun aber möglich, daß jenes und dieſes mit einander

beſtehen kann? Der beſternte Himmel, ſagt Kant, kann das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen! Allerdings, ganz ausnehmend kann er das; aber wohl zu merken, lediglich unter der hierbey höchſtnöthigen Bedingung, daß man nicht an die Kantiſche Philoſophie glaubt: Denn wenn das Gemüth den beſternten Himmel für eine bloße Erſcheinung hält, die ſich dem Gemüthe, vermittelſt ſeiner urſprünglichen Anſchauungsformen, nur bloß ſo vorſpiegle, an ſich ſelbſt aber Nichts ſey; wie kann doch da noch an Ehrfurcht und Bewunderung zu denken ſeyn! Wollte man aber vielleicht eine kleine Ausflucht machen, und etwa ſagen: da hier eigentlich von der Schöpfung des geſternten Himmels oder von der Wahrheit die Rede ſey, daß der geſternte Himmel, nebſt dem moraliſchen Geſetze, uns zum Glauben an die Exiſtenz eines höchſten Weſens führe; ſo werde auch der geſternte Himmel hier nicht als Erſcheinung, ſondern als Noumenon betrachtet; S. Crit. d. pr. V. S. 183. f. ſo kommt man doch auch hiermit aus dieſem Labyrinthe nicht heraus. Denn Noumena nach der Kantiſchen Philoſophie ſind ja etwas Ueberſinnliches oder Ueberſchwengliches; ſie liegen ganz außer unſerm Geſichtskreiſe; ja, ſie können ſogar, wie Kant verſichert, in poſitiver Bedeutung gar nicht einmal zugelaſſen werden. Wie wäre es alſo möglich, daß

ſolche

ſolche Kantiſche Noumena unſer Gemüth mit Ehrfurcht und Bewunderung erfüllen könnten? An dieſe alſo läßt ſich in dieſer an ſich wahren und ſchönen Stelle gar nicht denken. Denn Kant ſpricht ja ausdrücklich von einem beſternten Himmel, den ich nicht, als in Dunkelheit verhüllt, oder im Ueberſchwenglichen, außer meinem Geſichtskreiſe, ſuchen und bloß vermuthen darf, ſondern den ich vor mir ſehe, und unmittelbar mit dem Bewußtſeyn meiner Exiſtenz verknüpfe. Alſo betrachtet Er ja hier den beſternten Himmel keinesweges als Noumenon, ſondern als Erſcheinung, oder als Phänomenon, d. h. als einen ſolchen, der wirklich in meinem Geſichtskreiſe liegt und zur Sinnenwelt gehörig iſt, weil er ſchon von dem Platze anfängt, den ich hier in dieſer Sinnenwelt einnehme. Wenn nun aber dieſer beſternte Himmel, das Gemüth mit immer zunehmender Ehrfurcht und Bewunderung erfüllen ſoll; ſo muß er doch nothwendig Etwas ſeyn, das, als uns erſcheinend, wirklich außer uns vorhanden iſt, und eine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz hat. Kant lehrt das Eine; alſo muß er nothwendig auch das Andere zugeben. Allein dies kann er doch nicht zugeben, nachdem er ein für allemal ganz unbedingt behauptet hat: „die ganze Welt ſey eine bloße Erſcheinung; ſie exiſtire gar nicht an ſich ſelbſt, ſondern bloß in unſerer Vorſtellung; weil

Raum

Raum und Zeit, und folglich auch alles, was in Raum und Zeit von uns angeſchauet wird bloß in unſern Sinnen, an ſich ſelbſt aber und außer uns Nichts ſey, und dies ſey nicht etwa nur bloß möglich oder wahrſcheinlich, ſondern es ſey ungezweifelt gewiß. (Crit. d. r. V. S. 66. 518. 534.) Iſt nun aber der in unſerm Geſichtskreiſe liegende geſternte Himmel weiter nichts, als eine bloße Erſcheinung, an ſich aber Nichts; ſo iſt die Bewunderung und Ehrfurcht, die ſeine ſenſible Exiſtenz und ſein Liegen in unſerm Geſichtskreiſe erweckt, offenbar auch weiter nichts, als bloße Täuſchung, an ſich ſelbſt aber Nichts. Und wenn nun ungezweifelt gewiß iſt, daß Raum und Zeit eine bloße ſubjective Form unſerer ſinnlichen Anſchauung, an ſich ſelbſt aber und außer uns Nichts iſt; wie iſt es denn möglich, daß Kant noch von einem geſternten Himmel über mir ſprechen kann? Wie iſt es möglich, daß er ſagen kann: „das Erſte, nemlich der Schauplatz des beſternten Himmels, fange von dem Platze an, den ich hier in dieſer Sinnenwelt einnehme, und erweitere die Verknüpfung, darin ich ſtehe, ins Unabſehlich = Große von Welten über Welten, und Syſtemen von Syſtemen, und überdem noch in grenzenloſe Zeiten ihrer periodiſchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer?“ Wie iſt möglich, daß

es Welten über Welten, und Syſteme von Syſtemen geben kann, wenn es außer uns keinen Raum, oder kein wirkliches Außereinanderſeyn der Dinge giebt? Wie iſt es möglich, daß die Verknüpfung, worin in ſtehe, in grenzenloſe Zeiten der periodiſchen Bewegung jener Welten, deren Anfang und Fortdauer ſich erweitern kann, wenn es ungezweifelt gewiß iſt, daß es außer uns keine wirkliche Reihe und Folge der Dinge, und ihrer Zuſtände giebt? Denn iſt Raum und Zeit wirklich etwas bloß Subjectives, an ſich ſelbſt aber Nichts; ſo müſſen auch nothwendig alle jene Welten über Welten, nebſt ihren periodiſchen Bewegungen, die im Raume und in der Zeit von uns angeſchauet werden, bloße ſubjective Vorſtellungen, an ſich ſelbſt aber Nichts ſeyn; man mag ſie nun alſo Phänomena, oder als Kantiſche Noumena betrachten. Denn es iſt ja doch unläugbar, daß ſie Kant ſelbſt hier als ſolche betrachtet, die wirklich in unſerm Geſichtskreiſe liegen. Da ſie nun in unſerm Geſichtskreiſe nicht anders liegen, als unter den Bedingungen des Raums und der Zeit; ſo ſind ſie auch wirklich in Raum und Zeit; ja ſie ſind ſchlechterdings für unſere Vernunft ihrer Natur nach nicht anders denkbar; und es iſt alſo widerſinnig, Welten über Welten, es ſey nun als Phänomena oder als Noumena, denken, und doch die weſentlichen Bedin-

gun-

gungen ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit davon entfernen zu wollen. So wahr und ſchön alſo Kant in der angezeigten Stelle für jeden Nichtkantianer von dem beſternten Himmel über uns, und von dem moraliſchen Geſetze in uns ſpricht; ſo kommt doch aus beyden, wenn man an ſeine Erſcheinungslehre glaubt, am Ende weiter nichts heraus, als gewiſſe ſogenannte regulative Vernunftideen, die wir bloß gebrauchen dürfen, theils um ſyſtematiſche Einheit in die Natur zu bringen, (Crit. d. r. V. S. 672. 709. 711. 712. 716.) theils um unſere Handlungen nach einer moraliſchgeſetzgebenden Vernunft gehörig ordnen zu können; (S. 847.) weiter nichts alſo endlich, als eine zwar recht ſchöne, aber doch nur leere Täuſchung.

5) Und um nun zuletzt auch noch einmal auf die Wichtigſte aller Wiſſenſchaften zurück zu kommen: iſt die Kantiſche Philoſophie wahr; wozu lehren und empfehlen wir denn überhaupt noch Moral, und inſonderheit Menſchenliebe? Es giebt ja außer uns keine Menſchen! Denn Kant ſagt ja ausdrücklich, S. 519. „daß alle Erſcheinungen und unter dieſen inſonderheit alle ausgedehnte Weſen keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Nun ſind ja alle Gegenſtände, die wir uns als Menſchen vor-

ſtellen, ausgedehnte Weſen; dieſe haben nun aber nach der Kantiſchen Philoſophie keine an ſich gegründete Exiſtenz; alſo giebt es keine Menſchen. Giebt es nun aber keine Menſchen, wie kann mir denn geboten werden, daß ich Liebe gegen ſie üben ſoll? Ferner, iſt die Kantiſche Philoſophie wahr; wozu laſſen wir denn noch Galgen und Rad für Mörder und für Diebe bauen? Unſer Körper iſt ja eine bloſſe Erſcheinung; kann man denn aber auch Erſcheinungen todtſchlagen? Und geſetzt, man könnte es auch auf irgend eine Art; was wäre denn nun das? Doch auch wieder nichts, als eine bloße Erſcheinung! Ueberdies iſt ja unſer Körper ein ausgedehntes Weſen, und hat alſo ohnehin ſchon außer unſern Gedanken keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz! — Und Diebe? O! Poſſen, Poſſen! Alle irrdiſche und äußere Güter ſind ja nur Erſcheinungen, die nicht an ſich ſelbſt, ſondern bloß in meiner Vorſtellung exiſtiren. Wie iſt es alſo möglich, daß mir Jemand eine ſolche Erſcheinung, eine ſolche bloße Vorſtellung ſtehlen kann? Und könnte er es auch; ſo wäre ja auch das wieder eine bloße Erſcheinung! Wozu denn alſo einen Galgen noch für Diebe bauen? Was hieße denn das? Doch nichts anders, als aus dem Mannigfaltigen in der Form meiner ſinnlichen Anſchauung vermittelſt der Categorien meines Verſtandes, und mit Hülfe der

productiven Einbildungskraft, eine Erſcheinung veranſtalten, der ich den Namen eines Galgen zu geben beliebte. Was kümmert ſich denn aber der Dieb um mein ſubjectives Vorſtellungsvermögen? Was geht es ihn an, wenn ich in meiner Vorſtellung eine Figur conſtruire, oder conſtruiren laſſe? Kann ihn denn meine ſubjective Vorſtellung ſchrecken, oder ihn vom Leben zum Tode bringen? Jedoch ich beſinne mich; auch ſelbſt der Dieb iſt ja ein ausgedehntes Weſen, das außer meinen Gedanken keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz hat; folglich eine bloße Vorſtellung, eine bloße Erſcheinung! — Ihn aufknüpfen; was hieße denn das alſo anders, als eine Vorſtellung in die Andere aufhängen? — O, lieber, guter, großer Kant, wie haſt du doch ſo ſchrecklich uns zum Beſten! —

6) Wir haben bisher geglaubt, daß die Bibel eine ſchriftliche göttliche Offenbarung enthalte, oder ein Geſchichts- und Lehrbuch der Religion ſey. Sie ſey nun natürlich oder übernatürlich veranſtaltet; das geht mich hier nichts an. Genug, wir haben ſie nun einmal, und ſie iſt es werth, daß wir ſie haben; werth, daß ſie als Wohlthat und Veranſtaltung der Vorſehung zur moraliſchen Erziehung des Menſchengeſchlechts dankbar anerkannt, geſchätzt und auch benutzt werde. Iſt nun aber die Kantiſche Erſchei-

nungslehre wahr; ſo müſſen wir dieſen Glauben gänzlich aufgeben. Denn auch die Bibel gehört doch als ein geſchriebenes Buch, offenbar zur Sinnenwelt; auch ſie iſt ja in Raum und Zeit; auch ſie iſt folglich eine bloße Erſcheinung, folglich eine bloße ſubjective Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber Nichts. Wollte man nun aber dem Vorwurfe eines ſolchen völligen Idealismus dadurch etwa ausweichen, daß man ſagte: Kant giebt doch aber zu, daß den Erſcheinungen noch Noumena, oder Dinge an ſich ſelbſt vielleicht zum Grunde liegen mögen; ſo antworte ich: recht gut; aber Kant verſichert doch auch zugleich, daß Noumena in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden können; und daß es alſo gänzlich ungewiß ſey, ob den Erſcheinungen noch etwas außer uns zum Grunde liege; oder ob nicht vielleicht mit unſerer ſubjectiven Beſchaffenheit alles völlig aufgehoben werde, und wenn es auch gewiß wäre, daß ihnen noch etwas außer uns zum Grunde liege, ſo ſey es doch gänzlich unbekannt was das ſey, was ihnen etwa noch zum Grunde liegen möge. Da nun die Bibel, als ſchriftliche Geſchichtserzählung, und als Lehrbuch der Religion, unter die Reihe ſogenannter Erſcheinungen unläugbar eben ſowohl gehört, als irgend ein anderer Gegenſtand meiner ſinnlichen Anſchauung; ſo kann und muß ich doch wenigſtens nach der Kantiſchen Philoſophie mit Gewiß-

wißheit behaupten, daß ſie nicht das iſt, wofür ſie mir erſcheint; folglich kein Lehrbuch der Religion, das eine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz hätte, ſondern eine bloße ſubjective Vorſtellung, an ſich ſelbſt aber Nichts iſt. — Ich enthalte mich mehrere ganz offenbar falſche und irrige Folgerungen, worauf die Kantiſche Erſcheinungslehre unvermeidlich und gerade zu hinleitet, hier zu entwickeln und niederzuſchreiben. Es ſey hiermit nun genug! Um nun aber der Kantiſchen Erſcheinungslehre nicht bloß unter meiner, ſondern unter einer noch viel höhern Auctorität, ihr entſcheidendes Endurtheil ſprechen zu können; ſo will nicht ich, ſondern Kant mag es ſelbſt ſprechen! Oben angeführter Maaßen ſagt er nemlich: „wenn auch nur eine einzige falſche Folge aus einem Satze gezogen werden kann; ſo iſt dieſer Satz ſelbſt falſch!“ Nun kann ja aber nicht etwa nur eine, ſondern es können recht ſehr viele ganz offenbar falſche und irrige Folgen aus der Kantiſchen Erſcheinungslehre gezogen werden, und zwar, wohl zu merken, ſo höchſt natürlich und ſo ganz vollkommen conſequent, daß es gar nicht möglich iſt, ſie abzuläugnen, oder ihnen auszuweichen; alſo — fiat applicatio!

Noch etwas zum Beweiſe, daß die Kantiſche Erſcheinungslehre keinen Grund hat.

§. 19. Die Kantiſche Erſcheinungslehre beruhet hauptſächlich auf einer zwiefachen Vorausſetzung, von der es ſich ſehr deutlich einſehen läßt, daß ſie nicht allein nicht erweislich wahr, ſondern vielmehr erweislich falſch iſt.

1) Kant nimmt an, daß uns gewiße Formen ſowohl des Anſchauens, (Raum und Zeit) als des Denkens, (Categorien) beywohnen, die ſchon a priori völlig beſtimmt ſind. Allein dieſe ganze Hypotheſe iſt nicht allein ganz willkührlich angenommen, und wie wir oben ſchon geſehen haben, mit Nichts weder erwieſen noch erweislich; ſondern ſie widerſpricht auch wirklich der Natur der Sache ſelbſt, ſo wie ſie in der wirklichen Erfahrung uns vor Augen liegt. Denn beruhete unſer Anſchauen, Wahrnehmen und Denken bloß auf gewiſſen ſchon a priori beſtimmten unabänderlichen Formen; ſo wäre es ja ſchlechterdings nicht möglich, daß wir von einander ſo verſchieden denken oder wahrnehmen könnten, als es doch wirklich geſchiehet. Vielmehr wäre es denn eine nothwendige und unausbleibliche Folge, daß wir alle mit einander vollkommen gleichförmig denken, wahrnehmen und empfinden müßten. Denn wenn man etwas in eine und eben dieſelbe Form gießt; ſo iſt es ſich einander auch völlig gleich. Da

nun

nun aber dies nicht, ſondern vielmehr das gerade Gegentheil Statt findet; da im Denken, Wahrnehmen und Empfinden unter den Menſchen die größte Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit herrſcht; ſo iſt es auch nicht möglich, daß gewiſſe ſchon a priori beſtimmte Formen dabey zum Grunde liegen könnten. Nur alsdenn erſt wird dieſe Verſchiedenheit möglich und begreiflich, wenn es nicht gewiſſe a priori beſtimmte, und folglich auch durchgängig unabänderliche Formen, ſondern vielmehr ſelbſtthätige, theils intellectuelle, theils ſinnlich modificirte Fähigkeiten ſind, die uns in den Stand ſetzen, etwas ſinnlich wahrnehmen, und alsdenn darüber denken und reflectiren zu können. Denn Fähigkeiten ſind unbeſtimmt; ſie ſind zwar an gewiſſe Geſetze gebunden, nach welchen ſie ſich entwickeln, und wirkſam bey uns werden müſſen; allein ſowohl die Fähigkeiten ſelbſt, als ihre Entwickelungs- und Bildungsgeſetze können auf mannigfaltige Weiſe entweder gehoben oder unterdrückt, entweder ſorgfältig in Obacht genommen, oder auch mehr oder weniger vernachläßiget werden; und ſo iſt es denn alſo eine ganz natürliche Folge, daß ſowohl in dem Grade ihrer Bildung und Entwickelung, als in der Art ihrer Anwendung und folglich in dem wirklichen Geſchäfte des Denkens, Wahrnehmens und Empfindens eine große Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit Statt

 fin-

findet. Da nun eine Hypotheſe, die dasjenige, worauf ſie ſich beziehet, und zu deſſen Erklärung ſie erdacht iſt, nicht nur nicht erklärt, ſondern es nur noch vollends unbegreiflich macht, ja, es ſogar in eine wahre Unmöglichket verwandelt, eben dadurch als falſch und verwerflich erkannt wird; ſo muß die Kantiſche zur Erklärung unſerer Erkenntnißart erdachte Hypotheſe, bey welcher dieſes zutrift, nothwendig falſch, nichtig und verwerflich ſeyn; und das um ſo mehr, da alle die Beweiſe, welche Kant dafür geführt hat, wie aus ihrer obigen Prüfung hervorgeht, durch und durch ſo ganz inconſequent ſind, daß ſie einen nicht ohnehin ſchon außerordentlich glaubwilligen Prüfer unmöglich überzeugen und befriedigen können. Ein Beweis hiervon wird nun auch beſonders noch der Beweis ſeyn, den wir mit Fleiß bey der obigen Prüfung noch vorbey gelaſſen haben, und alſo jetzt nun noch beleuchten müſſen. Denn zum Unglück oder zum Glück, iſt er von der Art, daß die darin enthaltene Grundſätze mit anderweitigen gleichfalls Kantiſchen Grundſätzen in geradem Widerſpruche ſtehen, und alſo unſern Kant wirklich durch ſich ſelbſt widerlegen. „Es ſind nur, ſagt „Kant: S. 166. zwey Wege, auf welchen eine „nothwendige Uebereinſtimmung der Erfahrung mit „den Begriffen von ihren Gegenſtänden gedacht wer„den kann: entweder die Erfahrung macht dieſe

„Be-

„Begriffe, oder dieſe Begriffe machen die Erfah„rung möglich. Das Erſte findet nicht Statt; denn „ſie ſind Begriffe a priori, mithin unabhängig von „der Erfahrung." (Dies iſt eben die willkührliche Vorausſetzung, der es ganz an allen tauglichen Beweiſen fehlt!) „Folglich bleibt nur das Zweyte „übrig; daß nemlich die Categorien von Seiten des „Verſtandes die Gründe der Möglichkeit aller Er„fahrung überhaupt enthalten." Jedoch Kant beſinnt ſich, daß es noch ein tertium giebt, und ſetzt hinzu: „Wollte jemand zwiſchen den Zwey genann„ten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorſchla„gen, nemlich, daß ſie weder ſelbſt gedachte erſte „Principien a priori unſerer Erkenntniß, noch auch „aus der Erfahrung geſchöpfte; ſondern ſubjective, „uns mit unſerer Exiſtenz zugleich eingepflanzte „Anlagen zum Denken wären, die von un„ſerm Urheber ſo eingerichtet worden, daß ihr Ge„brauch mit den Geſetzen der Natur, an welchen „die Erfahrung fortläuft, genau beſtimmte; ſo wür„de, u. ſ. w." — Nun kommt denn der Beweis, warum dieſer Mittelweg, der doch augenſcheinlich der allernatürlichſte, und eben darum auch zuverläßig der einzig wahre, und einzig richtige iſt, nicht zugelaſſen werden können. Um nun aber jedes Moment deſſelben deſto beſſer prüfen und gleichſam abwägen zu können; ſo werde ich einen Satz nach dem

An-

Andern ausheben, und ihn der Prüfung unterwerfen. Man höre alſo:

a) „Bey einer ſolchen Hypotheſe, oder bey „dem gedachten Mittelwege würde kein Ende abzu„ſehen ſeyn, wie weit man die Vorausſetzung vorbe„ſtimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben „möchte.“ Alſo wir ſollen keine Anlagen zum Denken haben, weil kein Ende dabey abzuſehen wäre, wie weit ſie gehen möchten. Wirklich ein äußerſt ſonderbarer Grund. Denn es läßt ſich doch in Wahrheit gar nicht abſehen, warum es denn nothwendig ſeyn ſoll, daß ein Ende dabey abzuſehen ſeyn müſſe, wie weit es damit gehen möchte! Warum ſollen denn unſere natürliche Anlagen und Fähigkeiten zum Denken und Urtheilen nicht ohne allen Widerſpruch bis ins Unendliche gehen können? Jedoch Kant ſelbſt hat ja dieſen Grund ſchon zur Genüge widerlegt. Denn in ſeinem neuen Beweiſe vom Daſeyn Gottes und der Unſterblichkeit der Seele, ſetzt er ja ſelbſt ausdrücklich feſt: daß ein Progreſſus ins Unendliche von Vollkommenheit zu Vollkommenheit nicht allein Statt finden könne, ſondern auch nothwendig müſſe. Alſo dieſer erſte Grund, oder dieſe erſte Bedenklichkeit gegen einen endloſen unabſehbaren Fortgang unſerer natürlichen Anlagen und Fähigkeiten im Denken und Urtheilen fällt gänzlich weg.

b)

b) „Wider gedachten Mittelweg würde das „entſcheidend ſeyn, daß in ſolchem Falle den Ca„tegorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die „ihrem Begriffe weſentlich angehört." — Sehr fehl geſchloſſen! Denn wenn die Categorien, wie ſie es denn wirklich ſind, natürliche Denkgeſetze des menſchlichen Verſtandes oder der geſunden Vernunft ſind; ſo müſſen ſie auch mit den Geſetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, und dieſe mit ihnen, ſo genau übereinſtimmen, daß es gar nicht abzuſehen iſt, wie es möglich wäre, daß ein anderer Weg zur Erkenntniß der Natur der Dinge, und folglich zur Erkenntniß der Wahrheit uns jemals ſicherer und zuverläßiger führen könnte. Denn die Geſetze der Natur ſind von der höchſten und vollkommenſten Vernunft auf das weiſeſte beſtimmt; alſo muß auch unſere Vernunft, in ſofern ſie eine richtige und geſunde Vernunft, nebſt ihrer Art zu denken und zu erkennen, mit dieſen Geſetzen der Natur nothwendig übereinſtimmen. Wenn ſie nicht damit übereinſtimmte; ſo wäre ſie keine richtige und geſunde Vernunft! Da nun aber, wie Kant ſelbſt geſteht, unſerm denkenden Ich, als einem endlichen Weſen, nur ein Progreſſus ins Unendliche möglich iſt; ſo iſt es ja eo ipſo auch gar nicht anders möglich, als das jede Stuffe der Vollkommenheit, worauf ſich unſere Vernunft befindet, von der erſten

und

und niedrigſten bis zur hunderttauſendſten, und ſo immerfort bis ins Unendliche, immer nur Anlage zu der folgenden ſeyn kann; Da man nun aber der Vernunft und ihren Denkgeſetzen diejenige Nothwendigkeit, die ihrem Begriffe weſentlich angehört, unmöglich abſprechen kann, ohne zugleich ihr ganzes Weſen aufzuheben; ſo iſt es auch ſo wenig möglich, daß hierin ein Entſcheidungsgrund wider gedachten Mittelweg liegen ſollte; daß man vielmehr gerade darum für ihn entſcheiden muß, weil er der Einzige iſt, der unſer denkendes Ich zur Vollkommenheit führen, und den Denkgeſetzen der Vernunft, die ihr weſentlich eigen ſind, durch fortgeſetzte Uebung eine immer vollere Wirkſamkeit geben kann. Wenn man alſo nicht ſagen kann: der gedachte Mittelweg, als ſteter Fortgang zu immer höherer Vollkommenheit, verwandele Verſtand in Unverſtand, oder Vernunft in Unvernunft; ſo wird man auch unmöglich ſagen können, daß der gedachte Mittelweg den Categorien, oder den Denkgeſetzen des Verſtandes und der Vernunft die Nothwendigkeit raube, die ihrem Begriffe weſentlich angehört. Denn das Eine würde gerade eben ſo viel, als das Andere ſagen. —

c) „Der Begriff der Urſach z. B. welcher die „Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgeſetzten Bedingung ausſagt, würde falſch ſeyn,

„wenn

„wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten „ſubjectiven Nothwendigkeit, gewiſſe empiriſche Vor„ſtellungen nach einer ſolchen Regel des Verhältniſ„ſes zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht ſa„gen können: die Wirkung iſt mit der Urſach im Ob„jecte, d. i. nothwendig verbunden; ſondern, ich „bin nur ſo eingerichtet, daß ich dieſe Vorſtellung „nicht anders, als ſo verknüpft denken kann; wel„ches gerade das iſt, was der Sceptiker am meiſten „wünſcht." — Redet hier Kant nicht offenbar gerade wider ſich ſelbſt? Niemand, als er ſelbſt, behauptet ja, daß der Begriff der Urſach, oder das Denkgeſetz der geſunden Vernunft: wo eine Wirkung iſt, da muß auch eine Urſach ſeyn, auf einer beliebigen, uns bloß eingepflanzten ſubjectiven Nothwendigkeit beruhe. Nach jeder andern Philoſophie hingegen beruhet der Begriff der Cauſalität auf dem Weſen der Vernunft ſelbſt. Iſt denn aber das Weſen der Vernunft nur eine beliebige, und höchſtens nur bloß ſubjectivnothwendige Einrichtung? Nicht doch! Nicht doch! Vielmehr iſt es ja in ſich ſelbſt widerſprechend und unmöglich, daß die Vernunft ein anderes Weſen haben könnte, als ſie wirklich hat. Denn hätte ſie ein anderes Weſen; ſo wäre ſie ja nicht Vernunft, ſondern irgend etwas anderes. Ihrem weſentlichen Charakter nach iſt alſo die Vernunft das, was ſie iſt, eben ſo abſolut noth-

wen-

wendig, wie ein höchſtes Weſen abſolut nothwendig ein höchſtes Weſen iſt. Denn ihr weſentlicher Character beſteht ja eben darin, daß ſie das Vermögen iſt richtig und vernünftig zu denken und zu urtheilen, und alſo etwas ſo zu erkennen, wie es iſt. Wird nun dieſer ihr weſentlicher Character aufgehoben; was bleibt dann übrig? Nichts! Offenbar iſt alſo die Vernunft nicht bloß eine weſentliche Eigenſchaft, oder eine beliebige, bloß ſubjective Einrichtung des Menſchen, ſondern ſie iſt eine weſentliche, ſchlechterdings allgemeine und abſolut nothwendige Eigenſchaft aller denkenden Weſen überhaupt. Denn was wäre denn ein denkendes Weſen, wenn ihm Vernunft, d. h. das Vermögen zu denken fehlte? Iſt nun aber die Vernunft eine allgemeine Eigenſchaft aller denkenden Weſen überhaupt, und gebietet ſie mir, Wirkung und Urſach unauflöslich mit einander verknüpft zu denken: ſo kann ich auch nicht ſagen: ich bin nur ſo eingerichtet, dieſe Vorſtellung ſo verknüpft zu denken; ſondern ich bin genöthiget zu ſagen: wo eine Wirkung iſt, da muß auch ganz nothwendig eine Urſach ſeyn; es kann nicht anders ſeyn, ſondern es muß ſo ſeyn, weil das Gegentheil in ſich ſelbſt widerſprechend, und folglich unmöglich iſt. Oder ſollte denn etwa Kant beweiſen können, daß irgend eine Vernunft, ſelbſt die höchſte nicht ausgenommen, dieſen Satz anders denken könne, oder

wohl=

wohl gar nothwendig müſſe? Ich muß geſtehen; ich wäre wohl begierig, einen ſolchen Beweis zu leſen; bin aber auch ſicher, daß er ſich gar nicht einmal denken läßt, ſondern in ſich ſelbſt widerſprechend und unmöglich iſt. Alſo der Kantiſche Vorwurf, daß wir bloß von einer eingepflanzten beliebigen ſubjectiven Nothwendigkeit hierbey ſprechen müßten, trift uns ganz und gar nicht, ſondern fällt lediglich auf ihn ſelbſt, und auf ſein eigenes Syſtem zurück. Nur einzig und allein nach dem Kantiſchen Syſtem kann man nicht allein ſagen, ſondern man ſiehet vielmehr ganz unvermeidlich ſich genöthiget, zu ſagen: ich bin nur ſo eingerichtet, daß ich jetzt in dieſer Sinnenwelt ſo denken muß. Denn niemand, als er ſelbſt läugnet es ja, daß die Denkgeſetze, an welche unſer Verſtand gebunden iſt, allgemeingültig und abſolut nothwendig ſind; niemand als er ſelbſt behauptet ja hingegen ganz ausdrücklich, daß ſie bloß ſubjectiv, und nicht überhaupt einem jeden Verſtande, ſondern nur dem Unſrigen in dieſer Sinnenwelt eigen ſind; und daß ſie hingegen alle Gültigkeit und alle Bedeutung ganz verlieren, ſobald man ſich mit ihnen über die Sinnenwelt hinauswagt. Offenbar redet er ja alſo hier gerade wider ſich ſelbſt. Denn man erwäge nur; erſt behauptet Kant: den Categorien komme eine Nothwendigkeit zu, die ihrem Begriffe weſentlich angehöre; dieſe Nothwendigkeit

aber würde ihnen fehlen, wenn man ſie bloß auf einer ſubjectiven Nothwendigkeit, oder auf einer beliebigen bloß ſubjectiven Einrichtung unſerer Vorſtellungsfähigkeit beruhen laſſe; und gleichwohl behauptet er zugleich doch auch eben ſo ausdrücklich, daß die Categorien bloße ſubjective Denkformen unſeres menſchlichen Verſtandes ſind, und daß die Art, wie wir etwas wahrnehmen und uns vorſtellen, auf einer bloßen ſubjectiven Form unſeres innern und äuſſern Anſchauungsvermögens, nemlich auf Raum und Zeit, beruhe, die nach ſeiner Philoſophie bloß in unſern Sinnen ſind. (Siehe S. 43. 59. 66. 138. u. a. m.) Da nun ſeiner eigenen Ausſage nach den Categorien die ihnen angehörige Nothwendigkeit fehlen würde, wenn ſie auf einer bloßen ſubjectiven Einrichtung und Nothwendigkeit beruhen ſollten; ſo raubt er ihnen offenbar die ihnen zugeſtandene Nothwendigkeit nun eben hiermit wieder eben ſo ausdrücklich, als er vorhin ſie ihnen beylegte, weil es ganz unwiderſprechlich hier am Tage liegt, daß kein Menſch in der Welt, als gerade er ſelbſt, eben derjenige iſt, der alles auf einer bloßen ſubjectiven Einrichtung und Nothwendigkeit beruhen läßt. Da nun dies, wie er ſagt, gerade dasjenige iſt, was der Sceptiker am meiſten wünſcht; ſo iſt auch offenbar, daß kein Syſtem in der Welt den Scepticismus mehr begünſtigt, als gerade das Kantiſche.

Jedoch ich beſinne mich: das Kantiſche Syſtem macht ja gewiſſer Maaßen dem Scepticismus ganz ein Ende. Denn da es die von uns geglaubte objective Realität, und an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz der ganzen Sinnenwelt gänzlich aufhebt, und auch ſelbſt das Transſcendentale in poſitiver Bedeutung für gar nicht zuläßig und für ganz bedeutungslos erklärt; ſo läßt es ja freylich dem Sceptiker gar nichts weiter übrig, wobey er ſeinen Scepticismus noch ferner üben und anbringen könnte; es müßte denn ſeyn, daß er etwa über ſeine eigene Exiſtenz nicht ſofort poſitiv zu entſcheiden, ſondern nur daran zu zweifeln belieben wollte.

d) „Alsdenn iſt alle unſere Einſicht, durch vermeinte objective Gültigkeit unſerer Urtheile, nichts als lauter Schein.“ — Wie und wenn entſteht denn lauter Schein? Alsdenn, wie Kant ſagt, wenn unſere Urtheile bloß eine vermeinte objective Gültigkeit, nicht aber eine wirkliche haben! Da nun dies gerade nach dem Kantiſchen Syſteme nur der Fall iſt; da dieſes Syſtem unſern Urtheilen alle objective Gültigkeit gänzlich abſpricht, und uns bloß eine vermeinte übrig läßt; (S. 397.) ſo folgt, daß gerade nur nach dieſem Syſteme alle unſere Einſicht Nichts als lauter Schein, und zwar ein ganz unvermeidlicher Schein iſt. Denn wir können uns ſchlechter-

dings gar nicht enthalten, unſern Begriffen, und überhaupt auch inſonderheit der ganzen Sinnenwelt, objective Realität zu geben, beſonders alsdenn, wenn und ſobald wir nur irgend handeln wollen. Uebrigens muß ich hier auf das verweiſen, was über dieſen Punct, §. 3. bey der Prüfung des dritten Kantiſchen Hauptbeweiſes für ſeine Lehre von Raum und Zeit bereits geſagt iſt.

e) „Es würde auch nicht an Leuten fehlen, die „dieſe ſubjective Nothwendigkeit, die gefühlt werden „muß, von ſich nicht geſtehen würden.“ — Allerdings gerade ſo iſt es nach dem Kantiſchen Syſteme. Denn nur dieſes behauptet eine bloße ſubjective Nothwendigkeit, die bloß für dieſe Sinnenwelt Statt findet. Nimmt man alſo das Kantiſche Syſtem an; ſo kann man auch dieſe bloße ſubjective Nothwendigkeit gänzlich abläugnen, und füglich behaupten, daß man ſie ganz und gar nicht fühle. Folgt man hingegen unſerer Philoſophie, und nimmt alſo an, daß die ſogenannten Categorien nicht bloße ſubjective Denkgeſetze unſeres Verſtandes für dieſe jetzige Sinnenwelt, ſondern allgemeine Denkgeſetze einer jeden möglichen Vernunft von der niedrigſten an bis zur höchſten hinauf ſind; ſo geht es ganz und gar nicht an, die allgemeine Gültigkeit und abſolute Nothwendigkeit der Grundſätze abzuläugnen, die aus dem

We-

Weſen einer jeden möglichen Vernunft nothwendig fließen. Aber auch hierbey geräth das Kantiſche Syſtem abermals mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Denn auf der einen Seite behauptet es eine bloße ſubjective Nothwendigkeit der Categorien oder Denkgeſetze unſeres Verſtandes; auf der andern Seite giebt er doch aber zu, daß wir ein transſcendentales denkendes Ich haben, deſſen intelligibeler Character die Vernunft iſt. Haben wir nun aber ein ſolches transſcendentales denkendes Ich; ſo kann es doch unmöglich in uns unwirkſam und müßig ſeyn. Iſt nun aber dies; ſo kann ja auch unmöglich das innere Gefühl von der Nothwendigkeit unſerer Denkgeſetze ein bloßes einſeitiges Gefühl unſeres angeblich bloß auf dieſe Sinnenwelt ſich beziehenden Verſtandes ſeyn, ſondern es muß nothwendig das innige Totalgefühl des ganzen Menſchen, folglich auch ſeines transſcendentalen denkenden Ichs ſeyn, und alſo allgemeine ganz uneingeſchränkte Gültigkeit nicht bloß für dieſe Sinnenwelt, ſondern auch für die intelligibele, ſo wie überhaupt für jede mögliche Welt haben. Auch unſer transſcendentales Ich ſieht und fühlt alſo eine abſolute Nothwendigkeit, nach welcher es z. E. den Satz: wo eine Wirkung iſt, da muß auch eine Urſach ſeyn, ſchlechterdings nicht anders denken kann. Will nun aber Kant dies nicht zugeben; ſo trift auch der Vorwurf, daß man eine bloße ſubjective Noth-

wendigkeit unſerer Denkgeſetze abläugnen könne, keinesweges unſere Philoſophie, ſondern lediglich ſeine Eigene. Denn lediglich ſeine Eigene läßt ja alles auf einer bloßen ſubjectiven Nothwendigkeit beruhen.

f) „Zum wenigſten könnte man mit Niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art „beruht, wie ſein Object organiſirt iſt.“ — Auch dies trift abermals wieder lediglich die Kantiſche Philoſophie. Denn gerade ſie ſelbſt läßt alles auf der Art beruhen, wie unſer Subject organiſirt oder modificirt iſt. Wenn alſo z. E. Jemand ſagt: die Sonne geht in Weſten auf, und in Oſten geht ſie unter; ſo kann man mit ihm nicht darüber hadern, weil ja die Welt nach der Kantiſchen Philoſophie außer ſeinen Gedanken keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz hat. Ja, ſelbſt alsdenn, wenn Jemand in dieſer Sinnenwelt der ärgſte Böſewicht iſt; ſo kann man mit ihm nach dieſer Philoſophie nicht darüber hadern. Denn, (Crit. d. r. V. S. 584.) „ſein empiriſcher Charakter iſt eine bloße Erſcheinung ſeines intelligibelen Charakters. Dieſer aber iſt unveränderlich und kann nie in einen neuen Zuſtand kommen. Man kann daher nicht fragen: warum hat die Vernunft ſich nicht anders beſtimmt; ſondern nur: warum hat ſie die Erſcheinungen durch ihre Cauſalität nicht anders beſtimmt? Darauf

aber

aber iſt keine Antwort möglich! Denn ein anderer intelligibeler Charakter würde auch einen andern empiriſchen gegeben haben!“ (cf. §. 12.) Ueberhaupt muß ich hier gelegentlich noch eine Anmerkung beyfügen. In meinen Augen gereicht es nemlich der Kantiſchen Philoſophie gar nicht zur Empfehlung, daß ſie die menſchliche Seele, ſo zu ſagen, faſt ganz zerſtückelt, und ſie auf dieſe Weiſe mit ſich ſelbſt in einen beſtändigen und unvermeidlichen Widerſpruch zu ſetzen ſucht. Denn er unterſcheidet, a) Verſtand und Vernunft, als von einander weſentlich verſchieden. Jener, mit ſeinen Categorien, gilt bloß für dieſe Sinnenwelt, als Inbegriff der Erſcheinungen, d. h. bloßer ſubjectiver Vorſtellungen; dieſe hingegen macht unſern Charakter in der intelligibelen Welt aus, und doch, welch ein Contraſt! — ſoll ſie gleichwohl von eben dieſer intelligibelen Welt nicht das geringſte wiſſen und erkennen können! b) ſpeculative Vernunft und practiſche Vernunft, ebenfalls als weſentlich von einander verſchieden. Denn den Grundſätzen der ſpeculativen Vernunft ſpricht er allgemeine Gültigkeit und apodiktiſche Gewißheit gänzlich ab; und erklärt dagegen bloß die Grundſätze der practiſchen Vernunft für allgemein und objectiv gültig. Allein was berechtiget ihn denn dazu? Wenn jene nicht allgemein gültig ſind; woher weiß er denn, und womit kann er

beweiſen, daß es dieſe ſind? Sind es aber dieſe; warum nicht eben ſowohl auch jene? Und überhaupt, was berechtiget ihn denn, ſo viele weſentlich von einander verſchiedene Kräfte in der menſchlichen Seele anzunehmen? Ich ſehe dazu keinen Grund! Denn unſtreitig iſt ja der Verſtand doch vernünftig, und die Vernunft iſt verſtändig; ſo wie es auch in der That nur immer eine und eben dieſelbe Vernunft iſt, die ihrer Natur nach ſpeculativ und practiſch zugleich iſt, d. h. es iſt eine und eben dieſelbe Vernunft, die eben ſowohl nach dem, was wahr iſt, als nach dem, was recht und gut iſt, forſcht, über beydes als competenter Richter erkennt und entſcheidet, und hiernach auch alsdenn gebietet, was zu glauben und zu thun iſt. Es frägt ſich alſo: kann eine Philoſophie conſequent ſeyn, die von einer ſo willkührlichen Zerſtückelung der menſchlichen Seele, und ihrer urſprünglich ſo einfachen Totalkraft ausgeht? Denn daß dieſe Kantiſche Vorausſetzung von ſo vielen untereinander weſentlichen verſchiedenen Kräften unſerer Seele in der Natur der Sache ſelbſt wirklich ihren Grund habe; davon finde ich in der ganzen Critik der ſpeculativen ſowohl als der practiſchen Vernunft keinen einzigen deutlichen und ausdrücklichen Beweis. Man iſt alſo wohl berechtigt, dasjenige, was darauf gebauet, oder daraus geſchloſſen wird, ſo lange für inconſequent zu halten, als bis der

Grund davon erwieſen iſt. Dieſen Beweis hat nun aber, wie geſagt, Kant nirgends gegeben; und kann ihn auch nicht geben, denn ſonſt hätte er ihn gegeben. Vielmehr iſt das Gegentheil ſchon daraus klar, weil es auf alle Fälle ein ſehr richtiger Grundſatz iſt: Quod fieri poteſt per pauca, non debet fieri per plura! — Eben dies gilt nun unſtreitig auch von unſerer Erkenntnißkraft. Wir haben nicht viele; ſondern nur eine nöthig, und dieſe Eine iſt nicht allein einer vielfachen Anwendung auf alles mögliche Erkennbare fähig, ſondern ſie iſt auch offenbar vollkommen dazu hinlänglich. Viele ſind alſo überflüßig, und folglich auch ganz unerweislich.

2) Kant ſetzt voraus, daß Dinge an ſich ſelbſt keine Gegenſtände einer möglichen Wahrnehmung oder Erfahrung für uns ſeyn können; und wenn das iſt, ſo folgt denn daraus freylich auch ganz natürlich, daß alle äußere Gegenſtände bloße Erſcheinungen, d. h. bloße ſubjective Vorſtellungen ſeyn müſſen. Allein was berechtiget ihn denn zu dieſer eben ſo kühnen, als wirklich traurigen Vorausſetzung? Ich nenne ſie mit Recht eine traurige Vorausſetzung. Denn wenn es ſchlechterdings unmöglich ſeyn ſoll, daß Dinge an ſich ſelbſt von uns wahrgenommen werden können; ſo müßte es ja offenbar für jedes denkende Ich vollkommen gleichgültig ſeyn, ob

auch noch andere denkende Weſen neben und außer ihm exiſtirten oder nicht! Denn exiſtirten ſie, und ſie könnten doch von jenem gar nicht wahrgenommen werden; was hülfen ſie ihm denn? So wäre es ja für ihn gerade eben ſo gut, als ob ſie gar nicht exiſtirten! Da wir nun aber von der wirklichen Exiſtenz einer bloß zufälligen Sache, die auf keine Weiſe von uns wahrgenommen werden kann, auch keine Gewißheit haben können; ſo wird nach dieſer Kantiſchen Hypotheſe jeder Menſch in einer gänzlichen und völligen Ungewißheit leben müſſen, ob er auch wirklich in einer menſchlichen Geſellſchaft lebt, oder ob er nicht vielleicht ganz einſam und allein iſt! — Jedoch ich beſinne mich; es iſt ja außer mir kein Raum! Alſo iſt es ja ohnehin ſchon ganz unmöglich, daß außer mir irgend ein Menſch oder irgend ein denkendes Weſen exiſtiren könnte. — Welch eine traurige, finſtere, melancholiſche Vorausſetzung! Aber es iſt auch zugleich eine äußerſt kühne Vorausſetzung. Denn ſie iſt nicht allein nicht erweislich wahr; ſondern ſie iſt vielmehr erweislich falſch. Auch dies läßt ſich ſehr deutlich einſehen. Denn a) wir wollen einmal ſetzen: Wir gehen beyde (ich rede hier mit einem Freunde) auf dem Felde ſpatziren; in der Ferne ſehen wir einen Gegenſtand; Ihnen erſcheint er als ein Baum, und mir erſcheint er als ein Menſch. Indem wir aber näher kommen; ſo ſehen wir: es iſt

weder

weder ein Baum, noch ein Menſch, ſondern es iſt ein Kirchthurm! — Mich dünkt, dies iſt ein offenbarer Beweis, daß die Erſcheinungen ihren Grund nicht bloß in unſern Sinnen haben, ſondern daß es wirkliche Dinge ſind, die uns ſo oder ſo erſcheinen. Denn ſonſt wäre ja kein Grund vorhanden, warum nicht ein jeder von uns bey ſeiner erſten Behauptung bleiben und beharren ſollte; es wäre ſonſt kein Grund vorhanden, warum wir am Ende alle Beyde dahin übereinkommen: es iſt weder ein Baum, noch ein Menſch, ſondern es iſt ein Kirchthurm! Aber, wird man ſagen, beweiſet denn nicht eben dieſes Exempel, daß die Gegenſtände ganz anders uns erſcheinen können, als ſie wirklich ſind? Freylich! Es beweiſet aber auch, daß dies nur alsdenn geſchehen kann, wenn die Sinne oder die Werkzeuge der ſinnlichen Wahrnehmung in Anſehung des Gegenſtandes ſich gerade nicht in der Lage befinden, worin ſie ſich befinden müſſen, um gehörig wahrnehmen zu können. Befinden ſich aber die Sinne in der Lage, die zu einer richtigen Wahrnehmung erforderlich und hinlänglich iſt; ſo müſſen auch die wahrgenommenen Gegenſtände nothwendig ſo erſcheinen, wie ſie ihrer Außenſeite nach wirklich beſchaffen ſind. Ich ſage: ihrer Außenſeite nach: denn das innere Weſen der Dinge bleibt uns freylich vorjetzt noch ganz verborgen. Allein dies brauchen wir auch nicht zu kennen;

und

und können demohnerachtet wahre und wirkliche Gegenſtände wahrnehmen. Denn giebt es Dinge an ſich ſelbſt, die dieſes oder jenes innere Weſen haben; ſo müſſen ſie doch auch nothwendig dieſe oder jene Außenſeite haben, und dieſe iſt es alsdenn, die wir in der Anſchauung wahrnehmen. Freylich kann es ſeyn, daß mir die Gegenſtände ganz anders erſcheinen würden, wenn ich andere Sinnen hätte; aber geſetzt, dem wäre ſo; ſo würde doch auch daraus noch gar nicht folgen, daß die Erſcheinungen ihren Grund bloß in meinen Sinnen haben; ſondern es folgte bloß, daß ich alsdenn an den Gegenſtänden ganz neue Seiten entdecken würde, die ich vorhin vermittelſt dieſer meiner jetzigen Sinne noch nicht entdecken oder wahrnehmen konnte. Selbſt davon, daß der Kirchthurm Ihnen als ein Baum, mir aber als Menſch erſchien, kann man nicht einmal ſagen, daß dieſe Erſcheinung bloß ſubjectiv war. Die Vorſtellung eines Baums, die dadurch bey Ihnen, und die Vorſtellung eines Menſchen, die dadurch bey mir entſtand, war freylich der obigen Vorausſetzung nach bloß ſubjectiv; keinesweges aber die Erſcheinung an und für ſich ſelbſt. Denn es war ja doch ein wirklicher reeller Gegenſtand, der uns Beyden ſo oder ſo erſchien, und eben durch dieſe ſeine Erſcheinung anfänglich, der zu weiten Entfernung wegen, eine falſche, nachher aber die ihm wirklich

cor-

correſpondirende Vorſtellung in uns veranlaßte. Erſcheinungen ſind alſo keinesweges bloße ſubjective Vorſtellungen, ſondern dieſe werden durch jene erſt veranlaßt und hervorgebracht. Die Kantiſche Philoſophie verwechſelt alſo mit einander, was doch von einander ſehr weſentlich verſchieden iſt. Denn offenbar, wie auch aus dem obigen Exempel zu erſehen iſt, können ja zween Menſchen eine und eben dieſelbe Erſcheinung haben; und doch können die Vorſtellungen, die ſie ſich davon machen, von einander ganz verſchieden ſeyn. Die ganze Sache verhält ſich alſo ſo. Es müſſen nothwendig wirkliche reelle Gegenſtände vorhanden ſeyn, die ihrer Außenſeite nach uns ſo oder ſo erſcheinen; wir müſſen aber auch Sinne haben, die ſo eingerichtet ſind, daß ſie von den äußern Gegenſtänden afficirt werden, ſie alſo wahrnehmen, und dadurch Vorſtellungen von den Gegenſtänden, und zwar ſolche, die ihnen wirklich correſpondiren, in uns veranlaſſen können. Nur auf dieſe Art iſt es möglich, in dieſer Sinnenwelt Wahrheit zu empfangen und zu erkennen, und zwar reelle, d. h. wirklich objective Wahrheit. Denn bloße ſubjective Wahrheit, wenn ſie nicht zugleich auch objectiv iſt, d. h. entweder gar keinen Gegenſtand hat, oder mit ihrem Gegenſtand nicht übereinſtimmt, iſt in meinen Augen ſo gut, wie Nichts; iſt weiter Nichts als bloßer Schein! Da nun die

Kantiſche Philoſophie dieſe Erkenntnißart gänzlich verwirft, und nur alles bloß ſubjectiv macht; ſo verwandelt ſie eben hiermit im Grunde auch alles in bloßen Schein! Ich hoffe indeſſen, daß man des bloßen leeren Erſcheinungsweſens bald genug noch wieder überdrüßig werden wird.

b) Wenn man behauptet: alle Erſcheinungen ſind bloß ſubjectiv, ſie ſind weiter nichts als bloße Vorſtellungen; ſo muß man auch behaupten: was mir nicht erſcheint, oder was ich nicht wahrnehme, oder wovon ich keine Anſchauung und keine Vorſtellung habe; das exiſtirt auch nicht. Will man aber dies behaupten; ſo muß man auch behaupten, daß die Exiſtenz der äußern Gegenſtände erſt eine Folge von unſerer Wahrnehmung, oder von unſerer Anſchauung und Vorſtellung iſt. Soll aber dies ſeyn; ſo würde folgen, daß etwas eher angeſchauet oder wahrgenommen werden könne, bevor es exiſtirt. Da es nun aber nicht möglich iſt, etwas anzuſchauen oder wahrzunehmen, bevor es exiſtirt; ſo iſt es auch nicht möglich, daß die Erſcheinungen der äußern Gegenſtände bloß ſubjectiv, oder bloße Vorſtellungen ſeyn können; man müßte denn annehmen oder zugeben wollen, daß wir bloß träumen, oder bloß, wie im Traume, anſchauen oder wahrnehmen! —

c) Läge der Grund der Erſcheinungen bloß in uns, bloß in unſern Sinnen, und in unſerm ſubjectiven Vorſtellungsvermögen; ſo müßte es ja offenbar lediglich bey uns ſtehen, jedesmal nach Belieben anzuſchauen und wahrzunehmen, was wir wollen; ſo wie es lediglich bey uns ſteht, uns jedesmal vorzuſtellen oder zu denken, was uns beliebt. Woher käme es denn alſo, (man erlaube mir dieſe meine Lieblingsfrage hier noch einmal zu wiederhohlen!) woher käme es denn, daß ich z. E. jetzt Magdeburg nicht mehr ſehe, daß ich doch ſo gerne ſehen möchte? Ehemals hatte ich doch dieſe Erſcheinung; war ſie alſo bloße Vorſtellung oder eine Anſchauung, die ihren Grund bloß in mir ſelbſt hat; warum hab ich ſie denn jetzt nicht mehr? —

d) Wären die Erſcheinungen im Raume und in der Zeit bloß ſubjectiv; ſo müßte es ja nothwendig lediglich bey mir ſtehen, ſie auf einander folgen zu laſſen, wie es mir beliebte. Es müßte alſo, z. E. lediglich bey mir ſtehen, die Ordnung der Vorſtellungen, nach welcher ich die Sonne zuerſt öſtlich aufgehen, und weſtlich untergehen ſehe, geradezu umzukehren, und ſie alſo zuerſt weſtlich aufgehen, und öſtlich untergehen zu laſſen; ſo wie es lediglich bey mir ſteht, die Vorſtellungen eines Hauſes, deſſen einzele Theile ich nach einander betrachte, in

einer

einer Zeitfolge oder in einer Ordnung auf einander folgen zu laſſen, wie es mir beliebt; ich kann Links oder Rechts, oben oder unten mit meiner Betrachtung zuerſt anfangen. Sind alſo alle Erſcheinungen bloß ſubjectiv; ſo müſſen ſie auch alle völlig eben derſelben Willkühr unterworfen ſeyn. Da ſie nun aber dies doch keinesweges wirklich ſind; ſo iſt es auch falſch und ganz unmöglich, ſie für bloß ſubjectiv halten und erklären zu können. —

e) Wenn es wahr iſt, was Kant behauptet, (S. 127. 159. 163.) daß eigentlich unſer Verſtand vermittelſt ſeiner Categorien nur der Baumeiſter der Welt und der Geſetzgeber der Natur iſt; warum bauet er ſie ſich denn nicht gleich ſo hin, wie er ſie gerne haben möchte, und wie er glaubt, aus Bedürfniß und Intereſſe des Moralgeſetzes ſie für die Zukunft noch hoffen und erwarten zu müſſen? Wird hier nicht die Vorausſetzung durch den Erfolg widerlegt? —

f) Wenn es wahr iſt, was Kant behauptet, daß die Sätze der Geometrie lauter Sätze a priori ſind, die bloß in gewiſſen urſprünglichen Denkformen unſeres Verſtandes ihren Grund haben, (S. oben §. 3. den erſten Hauptbeweis) wenn es ferner wahr iſt, daß unſer Verſtand, wie Kant ebenfalls

behaup-

behauptet, der ganzen Natur, als dem Inbegriff der Erſcheinungen, ihre Geſetze erſt gibt und vorſchreibt; warum formt ſich denn die ganze Natur nun nicht wirklich nach dieſen unſern urſprünglichen Verſtandesbegriffen? Warum ſehen wir nicht lauter vollkommene Triangel, oder lauter vollkommene Kugeln, oder lauter vollkommene Quadrate, oder überhaupt lauter vollkommen reguläre mathematiſche Figuren? Warum ſehen wir hingegen ſo manche Figur, die unſere Verſtandesregeln beleidigt, unſere Sinnlichkeit empört und uns äußerſt widrig iſt? — Wird hier nicht abermals die Vorausſetzung durch den Erfolg widerlegt? —

g) Wenn alle Erſcheinungen bloß ſubjectiv, an ſich ſelbſt aber und außer uns Nichts ſind; ſo müßte ja auch die ganze Kantiſche Philoſophie, die doch unſtreitig als ein Buch, das ich mit Sinnen wahrnehme, nur zur Sinnenwelt, und mithin unter die Reihe der Erſcheinungen gehört, ein bloßes ſubjectives Traumgeſicht, an ſich ſelbſt aber Nichts ſeyn; und wenn, wie Kant ausdrücklich lehrt bloß unſer Verſtand Urheber der Erfahrung iſt, worin ſeine Gegenſtände angetroffen werden; ſo müßte ja auch nicht irgend ein Kant, als welcher ſeiner eigenen Erſcheinungslehre nach eine bloße Erſcheinung, und folglich an ſich Nichts iſt, ſondern bloß mein eigener Verſtand die Kantiſche Philoſophie ſich ſelbſt erdacht

haben; indem er nun aber gegen dieſe ſtreitet, ſo ſtritte er im Grunde bloß mit ſich ſelbſt; und wenn nun etwa jemand, der aber ebenfalls an ſich gar nicht exiſtirt, die Kantiſche Philoſophie, die doch außer mir gar nicht exiſtirt, gegen mich vertheidigte; ſo wäre es denn doch auch wieder bloß mein eigener Verſtand, der das wieder vertheidigte, was er jetzt verwirft. — So müßte ich mir nothwendig die Sache vorſtellen, wenn ich an die Kantiſche Erſcheinungslehre glauben wollte. Da mir doch nun aber dieß ſchlechterdings unglaublich iſt; ſo ſehe ich auch ſchon um deswillen unumgänglich mich genöthigt, die ganze Kantiſche Erſcheinungslehre für ganz unglaublich zu erklären. — Und da ich nun um des vielen Guten und Vortreflichen willen, das die Kantiſche Philoſophie bey alle dem doch wirklich noch enthält, und in Hinſicht auf den großen Nutzen, den ſie der Welt noch bringen könnte, wirklich ſehr angelegentlich wünſche, daß niemand veranlaßt werde, ſie, ſo wie alles Uebrige für eine bloße, leere und nichtige Erſcheinung halten zu müſſen; ſondern daß jedermann im Stande ſeyn möge, ohne inconſequent gegen ſich ſelbſt zu ſeyn, ſie für eine wahre wirkliche Realität halten zu können; ſo wünſche ich auch, daß der große Geber derſelben dieſes ſein Geſchenk mit dem hinlänglich motivirten Entſchluße kröne, jene an ſich ſelbſt ſo höchſt unglaubliche Erſcheinungslehre

nach-

nächſtens gänzlich wiederum zurück zu nehmen oder ſich wenigſtens darüber anders zu erklären; und dadurch den äußerſt finſtern Schatten, den ſie auf das ganze übrige Syſtem wirft, in volle Klarheit und reine Wahrheit zu verwandeln! Sollte er aber dieſen meinen Antrag, dieſes Wiederzurücknehmen, unter ſeiner Würde finden, und bey alle dem doch nicht zugeben wollen, daß ſeine Erſcheinungslehre auf einen wirklichen und völligen Idealismus hinaus laufe, ſo müßte Er uns doch wenigſtens erſt zeigen, wie es möglich ſey, daß Dinge an ſich ſelbſt exiſtiren können, ohne zugleich außer einander und nebeneinander, d. h. im Raume zu exiſtiren. So lange wir nun aber, ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach, uns nicht einmal einen Begriff davon machen können, daß kein Raum außer uns ſey; ſo lange wir, wie ſein Vertheidiger Hr. Schultz ſagt: ſogar die Möglichkeit der Vorſtellung äußerer Dinge unmittelbar ſelbſt mit aufheben, wenn wir den Raum außer uns aufheben; ſo lange wir alſo die Exiſtenz wirklicher Dinge ohne Raum und Zeit uns nicht einmal als möglich denken können; ſo lange iſt es auch nicht möglich, daß wir, ohne völlige Idealiſten zu ſeyn, an ſeine uns vorgeſpiegelte Erſcheinungslehre glauben können. Ein gewiſſer Recenſent, wie ich kürzlich irgendwo geleſen habe, will

zwar dem Vorwurfe, daß die Kantiſche Philoſophie auf einen völligen Idealismus hinauslaufe, dadurch ausweichen, daß er ſagt: „Erſcheinungen ſind weder bloße Vorſtellungen, noch Dinge an ſich ſelbſt, ſondern vorgeſtellte Dinge, das heißt, Objecte, worauf Vorſtellungen bezogen ſind;“ — allein wenn dieſe Erklärung nicht etwa nur auf Schrauben geſtellt, oder bloßes leeres Wortſpiel iſt; ſo iſt ſie wirklicher und förmlicher Widerſpruch gegen das Kantiſche Syſtem. Denn was ſind vorgeſtellte Dinge? Sind es bloße vorgeſtellte Dinge, oder auch zugleich Dinge an ſich ſelbſt? Sollen ſie bloß das erſte ſeyn; ſo wird der Recenſent inſtändig gebeten uns doch zu ſagen, was zwiſchen bloß vorgeſtellten Dingen und zwiſchen bloßen Vorſtellungen, außer der Verſchiedenheit des Ausdrucks und der logiſchen Form, noch für ein Unterſchied ſeyn ſoll? Sind ſie aber nicht bloß vorgeſtellte, ſondern auch wirkliche Dinge an ſich ſelbſt, und alſo beydes zugleich; ſo hat zwar unſer Streit in der Sache ſelbſt ein Ende; allein dann tritt der Fall ein, daß ſeine Erklärung mit der Kantiſchen Philoſophie in einem geraden und völligen Widerſpruche ſteht. Denn Kant lehrt und behauptet ausdrücklich, daß Erſcheinungen bloße Vorſtellungen, bloße innere Beſtimmungen unſeres Gemüths ſind; daß ſie keine an ſich ſelbſt gegründete Exiſtenz haben, ſondern gänzlich aufgehoben wer-

werden, ſobald wir unſere ſubjective Beſchaffenheit wegnehmen. Wie iſt es denn nun aber möglich, ſo etwas behaupten oder vertheidigen zu können? Unſere Sonne z. E. iſt eine Erſcheinung. Nun kann ich zwar ganz richtig ſagen: wenn ich ſterbe, oder weggenommen werde, ſo wird dieſe Erſcheinung für mich aufhören; allein im Grunde heißt doch das nichts weiter, als: ich werde alsdenn aufhören, ihren Eindruck oder Einfluß auf mich mit meinen jetzigen Sinnen zu empfinden oder ſie ſinnlich wahrzunehmen. Kann und darf ich denn aber auch wohl ſagen: wer mich wegnimmt, der nimmt auch die Sonne ſelbſt weg, oder wenn ich ſterbe, ſo hört die Sonne ſelbſt auf; mein Tod oder die Aufhebung meiner jetzigen ſubjectiven Beſchaffenheit wird auch zugleich Tod und Zernichtung der ganzen Natur ſeyn? Dieß müßte doch aber nothwendig der Erfolg ſeyn, wenn, wie Kant will, die ganze Natur ihren Grund bloß in meiner ſubjectiven Beſchaffenheit haben ſollte. Dann müßte nothwendig mit meinem Tode auch zugleich die ganze Natur, und als Theil des Ganzen, auch zugleich das ganze menſchliche Geſchlecht ſterben, oder gänzlich aufgehoben werden. So zu denken, und ſo zu ſprechen, iſt doch nun aber wohl durchaus unmöglich, wenn man nicht ein völliger Idealiſt iſt. — Sehr gern will ich indeſſen zugeben, und habe es ſchon immer zugegeben, daß

man einen Unterſchied machen müßte zwiſchen den Objecten, in ſo fern ſie uns erſcheinen und zwiſchen ebendenſelben, in ſofern ſie Dinge an ſich ſelbſt ſind; ſehr gern auch zugeben, daß die Sonne z. E., als Ding an ſich ſelbſt, in vielen Stücken vielleicht ganz anders beſchaffen ſeyn mag, als wir jetzt hier auf Erden ſie uns vorſtellen; allein dieſer Unterſchied mag noch ſo groß ſeyn; ſo werde ich doch deswegen nimmermehr ſagen können, wie Kant ſagt: die Objecte, die uns erſcheinen, ſind nichts an ſich ſelbſt; ſondern ich bin genöthiget, zu ſagen: ebendeswegen, weil ſie mir erſcheinen, müſſen ſie nothwendig Dinge an ſich ſelbſt ſeyn. Denn der Grund, warum die Sonne mir jetzt als Sonne, und nicht etwa als ein Comet erſcheint, kann doch unmöglich bloß in mir, und in meinem ſubjectiven Anſchauungsvermögen, ſondern er muß nothwendig in ihr ſelbſt, und in der Beziehung liegen, die ſie als Ding an ſich ſelbſt, oder als Aggregat von Dingen an ſich ſelbſt, auf die Receptivität meiner jetzigen Sinne hat. Objecte ſind alſo allerdings zwar vorgeſtellte Dinge; allein, wenn nicht ein bloßer leerer Idealismus daraus werden ſoll; ſo müſſen ſie nothwendig eine von unſerer Vorſtellung ganz unabhängige Realität an ſich ſelbſt haben, oder ſie müſſen auch zugleich Dinge an ſich ſelbſt ſeyn; und zwar ſind und bleiben ſie dieß; unſere Vorſtellungen, die wir auf ſie beziehen,

mögen

mögen ganz oder zum Theil wahr oder falſch ſeyn. In ſofern alſo die Sonne, z. E. vorgeſtellt wird, in ſofern iſt ſie allerdings eine bloße ſubjective Vorſtellung; aber dieſe Vorſtellung hat doch einen Gegenſtand, der nicht wieder bloße Vorſtellung iſt, ſondern eine von unſerer Vorſtellung unabhängige Exiſtenz hat; geſetzt auch, daß er an ſich in vielen Stücken ganz anders beſchaffen iſt, als ich ihn mir vorſtelle. Wenn Kant bloß dieß lehrte; ſo hätte Er in der That uns nichts neues gelehrt. Denn das wußten wir längſt. Da er aber die ganze Welt durch und durch zu einer bloßen Erſcheinung macht, die ihren Grund bloß in unſern Sinne habe; (man ließe es gelten, wenn er geſagt hätte: daß die Welt, als ein Aggregat von Dingen an ſich ſelbſt, uns jetzt gerade ſo und nicht anders erſcheint, hat ſeinen Grund in unſern Sinnen!) Da Er ausdrücklich ſagt und lehrt, daß das Mannigfaltige, woraus der Verſtand, dieſer Urheber der ganzen Natur (S. 127 159. 163) ſeine Gegenſtände bildet und zuſammen ſetzt, nebſt der Verbindung, die er in dieſes Mannigfaltige hineinbringt, nicht von etwas Aeußerm abgezogen, und ſo in den Verſtand erſt aufgenommen werde, ſondern daß jenes in den ſubjectiven Formen unſeres ſinnlichen Anſchauungsvermögens, dieſe aber (die Verbindung des Mannigfaltigen) in den Categorien des Verſtandes a priori ſchon ent-

halten ſey, (S. 102. 134.) Da er mithin nicht allein die Formen der im Raum und Zeit uns erſcheinenden Welt, ſondern auch ſogar den ganzen mannigfaltigen Stoff dazu, bloß in unſern Sinnen findet, welche letzte aber auch wieder keinesweges, wie man etwa glauben möchte, eine gewiſſe räumliche Exiſtenz an ſich ſelbſt haben, ſondern ebenfalls wieder bloße ſubjective Formen oder Modificationen unſeres denkenden Ichs ſind, deſſen Hauptformen in Anſehung ſeines ſinnlichen Anſchauungsvermögens Raum und Zeit, in Anſehung ſeines Denkens, oder ſeines Verſtandes aber die Categorien ſind; da er folglich allen und jeden Objecten unſerer Sinnlichkeit ſowohl, als unſeres Verſtandes eine von unſerer Vorſtellung unabhängige Realität, oder äußere Exiſtenz gänzlich abſpricht, und hingegen ausdrücklich lehrt, daß ſie außer unſerm Gemüthe, und an ſich ſelbſt gar nicht exiſtiren *können*; (S. 520) ausdrücklich lehrt, daß Erſcheinungen die Dinge an ſich ſelbſt, deren Möglichkeit aber doch gar nicht eingeſehen werden könne, (S. 310) gar nichts angehn; ja ſogar ausdrücklich lehrt, daß Noumena, oder Dinge an ſich ſelbſt, in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden können; ſo iſt klar, daß Er einen totalen Idealismus hiermit einführt, weil es aus den obigen Prämiſſen eine unvermeidlich nothwendige Folge iſt, behaupten zu müſſen, daß, z. E.

mein

mein Gemüth ſich bloß an eine ſeiner Vorſtellungen ſtoßen würde, wenn es mir etwa einmal einfiele mit dem Kopfe wieder die Mauer anzurennen; behaupten zu müſſen, daß die Welt demohnerachtet uns erſcheinen würde, und zwar völlig eben ſo, wie ſie wirklich uns erſcheint, wenn auch außer dem Mannigfaltigen, das unſere ſubjective Anſchauungsformen a priori ſchon enthalten, weiter gar nichts ihr zum Grunde läge; behaupten zu müſſen, daß mithin Noumena, oder Dinge an ſich ſelbſt, völlig überflüßig ſind, und folglich auch gar nicht angenommen werden können, weil, wenn eine Welt eben ſo gut uns auch ohne ſie erſcheinen kann, weder in der theoretiſchen noch in der praktiſchen Vernunft irgend ein beweiſender Grund dazu vorhanden iſt. Denn auch die practiſche Vernunft kann alsdenn mit nichts beweiſen, daß ihre Geſetze und ihre Poſtulate mehr, als bloße idealiſche Regulative ihres Denkens und Verhaltens für eine bloße idealiſche Welt, gelten, und weiter, als auf bloße Erſcheinungen, bezogen werden müßten. Da ſich nun aber ein ſolcher Idealismus viel zu fühlbar und zu handgreiflich widerlegt; gleichwohl aber die Kantiſche Erſcheinungslehre, man mag es bemänteln, wie man will, gerade zu und ganz unvermeidlich darauf hinführt, indem es wi-

derſinnig iſt, Noumena, d. h. Dinge an ſich ſelbſt, ſo nebenher zwar zuzugeben, und doch auch zugleich die weſentlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit, nemlich Raum und Zeit, nicht allein gänzlich aufzuheben, ſondern auch ſogar ausdrücklich zu behaupten, daß Noumena, oder Dinge an ſich ſelbſt in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden können, und daß eine Welt, als ein Inbegriff von Erſcheinungen, auch ohne ſie beſtehen könne; ſo widerlegt ſich auch dieſe Kantiſche Erſcheinungslehre eben hiermit ſchon von ſelbſt, und ihre Nichtigkeit iſt entſchieden. Nun iſt es zwar an ſich ein ſehr möglicher Fall, daß jemand anders denkt, als er ſpricht; allein dieſer Fall läßt ſich doch ſchlechterdings bey Kant nicht annehmen. Denn da man unſtreitig einen verſtändigen Mann auf das gröblichſte beleidigen würde, wenn man annehmen wollte, daß er nicht wirklich ſo dächte, als er ſpricht, beſonders da, und alsdenn, wenn und wo er ernſthaft ſpricht; ſo bleibt uns nun auch weiter gar keine Wahl übrig; ſondern wir ſind genöthiget, ſo ungern es auch geſchieht, anzunehmen, daß Kant, als Idealiſt, wirklich denkt, weil er in unzähligen Stellen, und zwar gerade in den Hauptſtellen, die den Ton angeben, der durch das ganze Syſtem herrſcht, gänzlich ſo geſprochen hat, daß ein wirklicher und völliger

Idealiſt gar nicht anders ſprechen könnte. — So gewiß es mir indeſſen iſt, daß die Kantiſche Philoſophie in ſehr weſentlichen und wichtigen Punkten nicht ſo bleiben kann und wird, wie ſie gegenwärtig iſt; ſo gewiß iſt es mir auch, daß unſer großer und guter Kant um die Philoſophie Verdienſte hat, die ſeinen Namen unſterblich machen, und folglich auch, eben hiermit ſchon, authentiſch es beweiſen werden, daß der unſterbliche Kant ſich irrte, wenn Er Welt und Zeit bloß in ſeinen Sinnen anzutreffen glaubte. Denn dann würde es unſtreitig mit der Ihm gebührenden Unſterblichkeit Nichts ſeyn!

Zerbſt,

gedruckt bei Andreas Füchſel.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schäffer, Wilhelm Friedrich, / Müller, Karl Ludwig. / Füchsel, Andreas

Inconsequenzen, und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie,
besonders in der Critik der reinen Vernunft

Dessau 1792

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.673
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760864-0
VD18 11196149